



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Der Wandel des Schamanismus in Burjatien – Eine Erklärung
unter Berücksichtigung der Untersuchung von Winkelman und
kulturmaterialistischer Theorie

Verfasser

Gabriel Gutiu

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin / Betreuer:

Univ.-Doz. Dr. Helmut Lukas

Vorwort

Mein Interesse am Phänomen des Schamanismus war der Grund, warum ich mich für das Studium der Kultur- und Sozialanthropologie entschieden habe. Es war daher naheliegend auch meine Diplomarbeit zu diesem Thema zu schreiben. Auf das Regionalgebiet Burjatien stieß ich durch Prof. Dagmar Eigner, die mir berichtete, dass der Schamanismus in den 1990er Jahren ein Revival erfahren hatte. Als vorläufiger Arbeitstitel diente die Fragestellung: „Wer wird Schamane in Burjatien?“ Die Konsequenz dieser Fragestellung ist klar: Bevor ich eine Antwort auf „Wer?“ finden kann, muss ich die Frage „Wer wird WAS?“ beantworten, oder anders ausgedrückt: „Was ist Schamanismus überhaupt?“.

Die Wissenschaftler sind sich nicht über eine genaue Definition des Schamanismus einig. Während beispielweise Eliade (1975) den Schamanen als Meister der Ekstase, der die Kontrolle über die Geister, den Seelenflug und seine veränderten Bewusstseinszustände hat, beschreibt, sieht Lewis (2003) sämtliche Personen, die veränderte Bewusstseinszustände in ihrer Praxis einsetzen – unabhängig davon ob sie währenddessen die Kontrolle haben – als „Schamanen“ an. Durch Shirokogoroff (1999) erfuhr ich von der Anpassungsfähigkeit des Schamanismus: Entdeckt ein Schamane beispielweise, dass ein Teil eines Rituals sich als nicht notwendig erweist, dann lässt er es weg. Oder fügt ein neues Element dazu, wenn es sich bei wiederholtem Einsatz als hilfreich erweist. Ganz pragmatisch, aber wenig leider hilfreich, um die Frage, was Schamanismus nun ist, beantworten zu können.

In der Hoffnung, mich der Problematik, was unter dem Begriff Schamanismus zu verstehen sei, zu nähern, verglich ich die Beschreibungen über den burjatischen Schamanismus aus der älteren Literatur mit jenen aus der rezenten Forschung. Dies brachte mich kein bisschen weiter, da der „neue“ Schamanismus sich stark von dem „alten“ unterscheidet. Zu diesem Zeitpunkt hätte die Beantwortung der ursprünglichen Fragestellung („Wer wird Schamane?“), basierend auf einem historischen Vergleich, keine bessere Aussage als „Früher war es anders als heute“ dargestellt, da keine der von mir bis dahin bekannten Arbeiten über Schamanismus den Prozess der Veränderung als zentrales Thema hatten. Durch Zufall fand ich in einer Literaturliste den Verweis auf die Arbeit von Michael Winkelman „Shamans and Other ‘Magico-Religious’ Healers: A Cross-Cultural Study of Their Origins, Nature, and Social Transformations.“ Diese Arbeit stellte sich als sehr hilfreich heraus, da sie ebenjene Faktoren herausarbeitete, die für die unterschiedlichen

Arten von „Schamanen“ unter unterschiedlichen sozioökonomischen Bedingungen verantwortlich sind.

Ich beschloss daher, den Fokus meiner Arbeit zu verlagern. Dies stellte sich auch als sinnvoll heraus, da das Material bezüglich „WER wird Schamane?“ nicht umfangreich genug war, um diese Fragestellung sinnvoll behandeln zu können. Stattdessen beschloss ich jene Faktoren herauszuarbeiten, welche für den Wandel des burjatischen Schamanismus verantwortlich sein könnten.

Die Integration von Winkelmanns „cross-cultural study“ in eine Makrotheorie, welche denselben erkenntnistheoretischen Prinzipien – die der „science“ – folgt habe ich als hilfreich erachtet, um die Reichweite seiner Erklärung in Bezug auf den burjatischen Schamanismus zu verbessern. Diese Makrotheorie ist der Kulturmaterialismus.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	2
1.1	Abriss der Arbeit.....	2
1.2	Materielle Faktoren und Schamanismus.....	7
1.3	Fragestellungen.....	8
2	Herangehensweisen zum Phänomen des Schamanismus.....	9
3	Paradigmatische Verortung – Science	12
3.1	Kulturmaterialismus	13
3.2	Kritiken am Kulturmaterialismus	15
4	Michael Winkelmans Untersuchung und Herangehensweisen zum Phänomen des Schamanismus	18
4.1	Exkurs: Cross-Cultural Studies.....	18
4.2	Winkelmans Cross-Cultural Study	20
4.3	Ergebnis – Definition des	22
4.3.1	<i>shaman</i>	22
4.3.2	<i>shaman/healer</i>	25
4.3.3	<i>healer</i>	26
4.3.4	<i>medium</i>	28
4.3.5	<i>priest</i>	30
4.3.6	<i>sorcerer/witch</i>	31
4.4	Winkelmans Untersuchung im Kontext des Kulturmaterialismus.....	33
5	Historischer Kontext.....	39
5.1	Die Zeit vor dem Kontakt mit den Russen	39
5.2	Die westlichen und östlichen Burjaten vor der russischen Eroberung	39
5.3	Die Eroberung der Burjaten.....	41

5.4	Die Burjaten unter russischer Herrschaft.....	42
5.5	Die Burjaten unter sowjetischer Herrschaft.....	47
5.6	Die Burjaten nach dem Ende der Sowjetunion.....	52
6	Der burjatische Schamanismus	53
6.1	Vor der Sowjetzeit.....	53
6.2	Während der Sowjetzeit.....	62
6.3	Nach der Sowjetzeit.....	63
7	Die Theorien am ethnographischen Beispiel.....	70
7.1	Im Kontext von Winkelman.....	70
7.1.1	Vorsowjetische Zeit	70
7.1.2	Postsowjetische Zeit	77
7.2	Im Kontext des Kulturmaterialismus.....	80
7.2.1	Infrastruktur.....	81
7.2.2	Struktur.....	83
7.2.3	Superstruktur	86
8	Conclusio.....	91
9	Literaturliste	94
10	Anhänge.....	100

1 Einleitung

Auf eine gegenderte Schreibweise verzichte ich zu Gunsten einer besseren Lesbarkeit. Ich bitte alle Leserinnen und Leser um Verständnis.

Die heutige Republik Burjatien ist Teil der Russischen Föderation. Sie liegt im südlichen Teil Ostsibiriens an der Grenze zur Mongolei. Nordöstlich der Republik befindet sich der Baikalsee. In der Hauptstadt Ulan-Ude leben circa zwei Drittel der Gesamtbevölkerung (ca. 1 Million Menschen). Die in Burjatien lebenden ethnischen Gruppen teilen sich laut einer Bevölkerungszählung von 1989 wie folgt auf: 70 % Russen, 24 % Burjaten, 6 % andere Gruppen¹.

1.1 Abriss der Arbeit

Mit dieser Arbeit will ich anhand des ethnographischen Beispiels der Burjaten die Ursache für die unterschiedlichen Ausformungen des Schamanismus vor und nach der Sowjetzeit aufzeigen. Die theoretischen Grundlagen sind 1) einerseits die Ergebnisse der Cross-Cultural Study von Michael Winkelman über die unterschiedlichen Charakteristiken von magisch-religiösen Spezialisten, oftmals als „Schamanen“ bezeichnet, und ihre Transformation bei veränderten sozioökonomischen Bedingungen; 2) andererseits Marvin Harris Kulturmaterialismus, welcher den Rahmen der gesamten Arbeit darstellt.

Ich vergleiche den burjatischen Schamanismus während der Zeit der russischen Herrschaft mit jenem nach dem Ende der Sowjetunion. Der Fokus auf diese beiden Perioden bietet sich aufgrund der mit zur Verfügung stehenden Literatur an.

Ich beginne meine Herangehensweise an dieses Thema mit der Diskussion inwiefern materielle Faktoren in Bezug auf den Schamanismus bei bedeutenden Autoren in zentralen Werken verhandelt werden oder vielleicht sogar den Ausgangspunkt der Analyse bilden

¹ Quelle: <http://egov-buryatia.ru/eng/index.php?id=9> [letzter Zugriff 15.02.2012]

(1.2 Materielle Faktoren und Schamanismus). Im Anschluss präsentiere ich meine Fragestellungen, welche in dieser Arbeit behandelt werden (1.3 Fragestellung).

In Kapitel 2, *Herangehensweisen zum Phänomen des Schamanismus*, präsentiere ich die Herangehensweisen und die Problematik der Begriffsdefinitionen betreffend „Schamanismus“ und dem „Schamanen“. Viele Arbeiten zum Schamanismus beruhen auf Erkenntnissen, welche nur eine Handvoll Ethnien berücksichtigen, die außerdem häufig auch noch aus einer einzigen geographischen Region stammen.

Eine umfassende Erklärung des Schamanismus muss auch die Ursachen für die in der Ethnographie genannten Unterschiede erklären können. Bestehende Arbeiten teile ich nach der Größe des von ihnen verwendeten Samples ein und, außerdem danach, ob ihr Zugang in erster Linie ein emischer oder etischer ist².

In Kapitel 3, *Paradigmatische Verortung – Science* präsentiere ich das Paradigma, welches die Grundlage dieser Arbeit darstellt. Neben der Definition des Begriffs „science“ diskutiere ich die Vorteile dieses erkenntnistheoretischen Zugangs und seine Kriterien. Diesem Zugang stelle ich den „humanistic approach“ gegenüber.

Die theoretische Grundlage für diese Arbeit ist der Kulturmaterialismus (Kapitel 3.1). Das kulturmaterialistische Modell unterscheidet zwischen Infrastruktur, Struktur und Superstruktur und weiters zwischen Emik und Etik, wobei letzteres für Erklärungen Vorrang genießt. Die Infrastruktur besteht aus den Produktionsweisen und den Reproduktionsweisen in Interaktion mit der Umwelt; die Struktur bezeichnet die soziale Organisation von Gesellschaften sowohl in Bezug auf kleinere Gruppen als auch zwischen größeren politischen Einheiten; die Superstruktur besteht aus den Ideen und Vorstellungen. Der Kulturmaterialismus geht davon aus, dass der Beginn der Suche nach Erklärungen für soziokulturelle Phänomene in der Infrastruktur am aussichtsreichsten ist. Folglich beginnt die Suche nach Erklärungen auf dieser Ebene (Harris 2001a:52-54; 56-58).

Die Kritik an Marvin Harris Kulturmaterialismus (Kapitel 3.2) kommt aus zwei unterschiedlichen Richtungen. Die Kritiker aus der humanistischen Tradition lehnen aufgrund einer anderen erkenntnistheoretischen Ausrichtung die Prinzipien der „science“ und damit auch den auf diesen aufbauenden Kulturmaterialismus ab. Die Kritiker, welche Harris erkenntnistheoretische Basis selbst vertreten, diskutiere ich exemplarisch

² Die Definition beider Begriffe erfolgt in Fußnote 7.

anhand von 1) Jonathan Friedman (1974), einem Strukturalen Marxisten und 2) Brian Ferguson (1992; 1995), einem Kulturmaterialisten und Schüler von Harris.

In Kapitel 4, *Michael Winkelmans Untersuchung und Definition des Schamanismus*, präsentiere ich seine Untersuchungsmethode, die Cross-Cultural Study (Kapitel 4.2), seine Herangehensweise und seine Forschungsergebnisse bezüglich der sozialen Transformation der Schamanen (Kapitel 4.2). Winkelmans Untersuchung basiert auf einem Subsample des Standard Cross-Cultural Sample(s) (SCCS), welches Gesellschaften und ihre magisch-religiösen Spezialisten ab 1750 v. Chr. bis in das 20. Jahrhundert beinhaltet. Basierend auf den Ergebnissen der Untersuchung arbeitet er die Charakteristiken der unterschiedlichen Spezialisten heraus. Das Ergebnis ist, dass unterschiedliche Ausprägungen von Trance bei allen untersuchten Gesellschaften die Grundlage der Ausbildung und Praxis bei den Spezialisten darstellen, bei denen die Behandlung von Kranken zu den wichtigsten Aufgaben zählt. Er arbeitet auch heraus, welche Faktoren für das Auftreten der unterschiedlichen Spezialisten notwendig sind und ihr Auftreten vorhersagen. Basierend auf diesen Ergebnissen erarbeitet er die unterschiedlichen etischen Charakterisierungen der jeweiligen Spezialisten. Diese stellen auch eine bessere etische Definition des Schamanismus bzw. der jeweiligen Spezialisten, die üblicherweise als „Schamanen“ bezeichnet werden, dar, als sie in bisherigen Arbeiten zu finden war (Kapitel 4.3.1 bis 4.3.6).

Die Verbindung von Winkelmans Arbeit mit dem Kulturmaterialismus (Kapitel 4.3) folgt dem Argument von Harris (2001b:632f), der für die Einbettung statistischer cross-cultural Untersuchungen in Makrotheorien plädiert, um einerseits die Auswirkungen möglicher Fehlerquellen in der Generierung der Daten zu minimieren und andererseits eine bessere und umfangreichere Aussagekraft des statistischen Materials in Kombination mit einer Makrotheorie zu ermöglichen, um die Aussagekraft in Bezug auf Einzelfälle zu erhöhen. Die von Winkelman für die Veränderung des Schamanismus ausgearbeiteten Faktoren im Kontext des Kulturmaterialismus veranschauliche ich dann in Kapitel 7.2 anhand des ethnographischen Beispiels der Burjaten.

In Kapitel 5, *Historischer Kontext*, beschreibe ich die Geschichte, die sozioökonomischen Verhältnisse, Bevölkerungszahl und Religion der Burjaten beginnend mit der Zeit vor dem Kontakt mit dem Zarenreich (Kapitel 5.1 und 5.2). Die Burjaten waren durch ihre Bevölkerungsgröße, wie war größer als die anderer sibirischer Ethnien, und Geschichte

kriegerischer Auseinandersetzung mit ihren Nachbarn in der Lage, den russischen Eroberern einen größeren Widerstand entgegenzusetzen als andere Völker Sibiriens. Es dauerte Jahrzehnte, bis sie vollständig erobert wurden, da aufgrund der Ausbeutung durch korrupte Beamte Aufstände bis zu Beginn des 18. Jahrhunderts periodisch ausbrachen.

Die russische Herrschaft über die Burjaten konsolidierte sich ab Anfang des 18. Jahrhunderts (Kapitel 5.4). 1728 erhielten die Burjaten Autonomie für ihre inneren Angelegenheiten und ihr Rechtssystem, unter der Bedingung der Verteidigung der Grenzen im Kriegsfall. Die Russen nahmen jedoch auf die Wahl der Clanchiefs Einfluss, um auf diese Weise ihre Interessen abzusichern. Die so „Gewählten“ konnten ihre politische Macht über ihre Clanmitglieder mit russischer Hilfe ausbauen und beuteten diese in der Folge auch aus. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts begann die Ausbreitung des tibetischen Buddhismus, wobei er den Schamanismus nie gänzlich verdrängen konnte. Er stand mit diesem aber in Konflikt, da er wichtige Aufgaben, welche dieser erfüllte, übernahm. Bis zur Oktoberrevolution gewann der Buddhismus auf Kosten des Schamanismus stetig an Bedeutung.

In der Zeit von 1700 bis Anfang des 20. Jahrhunderts verzehnfachte sich die Bevölkerungszahl der Burjaten, jedoch wurden sie ab dem späten 19. Jahrhundert aufgrund der massiven Immigration russischer Bauern zu einer Minderheit in ihrem Land. In dieser Zeit stieg auch die Bedeutung des Ackerbaus als Subsistenzweise an.

Mit dem Sieg der Sowjets nach dem russischen Bürgerkrieg wurden die Burjaten Teil des Sowjetsystems (Kapitel 5.5). Die (relative) Toleranz und Aufbauhilfe in den 1920er Jahren wurde in den 1930ern von Repression, Verfolgung, Verschleppung und Ermordung von den Personen, welche die Sowjets als Gegner des Systems betrachteten, abgelöst. Die Schamanen gehörten zu dieser Gruppe.

Die unter Zwang durchgeführten Kollektivierungsmaßnahmen der 1930er veränderten die gesamte Lebensweise der Burjaten in weniger als einem Jahrzehnt vom Hirtennomadismus hin zu einer quasi-industriellen Produktionsweise in den Kolchosen. Nach dem Zweiten Weltkrieg beschleunigte sich die Urbanisierung, wobei sich die soziale Organisation ebenfalls veränderte: Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Clan verlor konstant an Bedeutung. Die Familienstruktur, insbesondere in der Stadt, näherte sich der russischen Norm an, nur im ländlichen Gebiet behielt die erweiterte Familie ihre Bedeutung.

Mit dem Ende der Sowjetunion (Kapitel 5.6) verschlechterte sich die wirtschaftliche Situation insbesondere im ländlichen Raum. Burjatien blieb ökonomisch weiterhin von Moskau abhängig. Die jüngere Generation wanderte in die Städte ab, während die Älteren

von der Stadt auf das Land zogen, um mit Hilfe ihrer kargen Pensionen bei ihren Verwandten mit einigen Tiere zu überleben.

In Kapitel 6, *Burjatischer Schamanismus*, vergleiche ich, basierend auf der ausgearbeiteten Literatur, den burjatischen Schamanismus vor der Sowjetzeit mit jenem nach der Sowjetzeit. Das Material über den Schamanismus vor der Sowjetzeit (Kapitel 6.1) beschreibt diesen in der Zeit des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts. Im burjatischen Schamanismus unterscheidet man zwischen dem schwarzen und dem weißen Schamanen. Ersterer ist eher für Schadenszauber zuständig und wird von den Burjaten gefürchtet und auch verfolgt. Er wurde als Gegner sowohl der weißen Schamanen als auch einzelnen Burjaten betrachtet. Krader (1978:202) argumentiert, dass „[...] Buryat black shamanism may be classified as witchcraft, comparable to that found in New England in the 17th century.“

Der weiße Schamane stellt sich anders dar: Er heilt Kranke, hält Opferrituale ab, betreibt Divination, erfüllt juristische Aufgaben und ist die höchste Autorität bei religiösen Belangen. Der klassischen Charakterisierung des Schamanen (Eliade 1975) kommt er am nächsten.

Den Verfolgungen im Sowjetsystem (Kapitel 6.2) fielen zahlreiche Schamanen zum Opfer. Von dem vorsowjetischen Schamanismus blieben lediglich einzelne Elemente im Verborgenen erhalten.

Mit dem Ende der Sowjetunion (Kapitel 6.3) erlebte der Schamanismus eine Renaissance. Diese Schamanen lassen sich in zahlreichen Punkten von den Schamanen von früher – sowohl den weißen als auch dem schwarzen Schamanen – unterscheiden.

In Kapitel 7, *Die Theorien am ethnographischen Beispiel*, veranschauliche ich den Prozess des Wandels des burjatischen Schamanismus mit Hilfe von Winkelmanns Arbeit (Kapitel 7.1) und untersuche, inwiefern die unterschiedlichen Arten von Schamanen seinen Charakterisierungen entsprechen. Ich arbeite, seiner Untersuchung folgend, die Faktoren heraus welche für den Wandel des burjatischen Schamanismus verantwortlich sind. Diese Ergebnisse verbinde ich mit kulturmaterialistischer Theorie (Kapitel 7.2), wobei ich die Veränderungen auf denen Ebenen der Infrastruktur (Kapitel 7.2.1), Struktur (Kapitel 7.2.2) und Superstruktur (Kapitel 7.2.3) aufzeige.

In Kapitel 8, *Conclusio*, diskutiere ich, inwieweit die gestellten Fragestellungen beantwortet wurden und fasse die wichtigsten Punkte der Arbeit zusammen.

1.2 Materielle Faktoren und Schamanismus

Arbeiten, welche materiellen Faktoren einen zentralen Stellenwert im Kontext des Schamanismus zuschreiben, sind rar. Bei zahlreichen Autoren stellen materielle Faktoren nur eine untergeordnete Rolle dar und werden nur pro forma erwähnt.

Eliade (1975:18) schreibt in seinem klassischen Werk „Schamanismus und archaische Ekstasetechniken“ dazu nur:

„Die arktischen, sibirischen und zentralasiatischen Völker setzen sich bekanntlich in ihrer überwiegenden Mehrheit aus Jägern und Fischern sowie aus Hirten und Viehzüchtern zusammen, und unbeschadet ihrer volklichen und sprachlichen Verschiedenheit stimmen ihre Religionen in den großen Zügen überein.“

Es ist bedauerlich, dass er nicht genauer darauf eingeht, da er zu einer Fülle von Material Zugang hatte.

Hultkrantz (1978:51-54) schreibt, dass der Schamanismus bei Jägern und Sammlern am stärksten verbreitet war. Diese Gebiete, in denen diese leben sind Nord- und Südamerika und das nordöstliche Eurasien. Bei diesen haben „[...] similar ecological conditions [...] created similar intensified shamanistic systems [...]“ (Hultkrantz 1978:53). Mit der Veränderung der Subsistenzweise hin zu Hirtennomaden und Ackerbauern verlieren die Schamanen kontinuierlich an Einfluss. Die einzige Ausnahme sind jene Hirtennomaden, die von der Rentierzucht leben, da bei diesen die soziale Organisation nicht so stark verändert wurde wie bei anderen Hirtennomaden.

Bei Gesellschaften, die von Ackerbau leben, verlieren die Schamanen ihre Bedeutung: „Shamanism deteriorated in agrarian societies where sacred rulers and priests took over many shamanic functions.“ (Hultkrantz 1989:47).

Arensberg (1981:371-373) argumentiert, dass die Mitglieder einer Gruppe Informationen, beispielweise bezüglich Orten, wo die Jagd erfolgreich war und wo nicht, über den Schamanen austauschen. Er sammelt die Informationen und hat das kollektive Wissen um die Jagdsituation. Im Rahmen eines Rituals schickt er dann die Gruppenmitglieder in jene Gebiete, die diese noch nicht von sich aus abgesucht haben. Diese hören auf ihn, weil er

derjenige ist, der mit den Geistern in direktem Kontakt steht und somit sagen kann, dass die Geister bestimmt haben, wo sie zu suchen haben. „He sends them, randomizing their behavior, to places where they’ve not been before or would not ordinarily go.“ (Arensberg 1981:572).

Eine Arbeit zum Thema Schamanismus, welche materielle Faktoren zur Erklärung des Phänomens im Kontext seines Wandels berücksichtigt, findet sich nur in der Untersuchung von Winkelman (siehe Kapitel 4).

1.3 Fragestellungen

Nach dem Bearbeiten der Literatur ergab sich folgende Feststellung: Der burjatistische Schamanismus vor und nach der Sowjetzeit unterscheidet sich stark.

Daraus ergab sich unter Berücksichtigung der Theorie die Fragestellung:

- Was führte zu der Veränderung des burjatistischen Schamanismus?

Daraus abgeleitete Fragen:

- Wie lässt sich der burjatistische Schamane vor und nach der Sowjetzeit anhand der Klassifikation von Winkelman (siehe Kapitel 4.3, 6 und 7.1) einteilen?
- Inwiefern lässt sich die Untersuchung von Winkelman bezüglich des Schamanismus mit kulturmaterialistischer Theorie verbinden (siehe Kapitel 4.4)?
- Welche Veränderungen erfolgten in der Infrastruktur, Struktur und Superstruktur und wie beeinflussten diese den Schamanismus (siehe Kapitel 7.2)?

2 Herangehensweisen zum Phänomen des Schamanismus

Was der Begriff „Schamanismus“ umfasst, steht bis heute für viele Kultur- und Sozialanthropologen zur Debatte. Dabei muss jede in der Wissenschaft verwendete Definition möglichst klar und präzise sein, da sonst jede Person etwas anderes darunter verstehen kann. Basilov (1999:17) ist der Ansicht, dass das Fehlen einer einheitlichen Definition dieses Phänomens eine Folge davon ist, dass dieses von den unterschiedlichen Wissenschaftlern noch nicht ausreichend verstanden wird. Ränk (1967:21) betrachtet sowohl ethnographische Beschreibungen der Phänomenologie als auch den theoretischen Unterbau als sinnvoll. Dabei ist eine holistische Betrachtung notwendig:

„All our efforts would be in vain if we were not able to place shamanism in a functional relationship with human existence in its widest sense, that is, with its social-economic system and religious ideas. Without such a holistic view of the matter, the question of origin and development is left floating in a theoretical vacuum, lacking any contact with reality.“ (Ränk 1967:21)

Viele Definitionen des Schamanismus, wie beispielweise von Shirokogoroff (1999), Siikala (1987) oder Lewis (2003), beruhen auf Erkenntnissen, welche nur eine Handvoll Ethnien berücksichtigen, die häufig aus einer einzigen geographischen Region stammen.

Bestehende Studien zum Schamanismus teile ich daher folgendermaßen ein:

- Untersuchungen basierend auf einem unsystematischen, häufig recht kleinen Sample³, wobei sich diese in zwei Gruppen einteilen lassen:
 - Arbeiten, bei denen die emischen Sichtweisen der jeweiligen Ethnien den Schwerpunkt bilden. Beispiele sind: Friedman (1999), Nioradze (1925), Partanen (1941).

³ Diese bezeichnet Winkelman (1992:13) als „samples of convenience“, welche nicht repräsentativ sind. Diese können zwar die jeweiligen Argumentationsketten der jeweiligen Autoren untermalen, sind aber für eine genaue Definition und nomothetische Herangehensweise zum Phänomen des Schamanismus unzureichend.

- Arbeiten, bei denen etische Erklärungsmodelle der Schwerpunkt sind.

Beispiele sind: Shirokogoroff (1999), Peters und Price-Williams (1980), Lewis (2003), Riches (1994), Hultkrantz (1978), Waida (1983).

- Systematische Untersuchungen eines großen Samples, die ein etisches Erklärungsmodell verwenden. Die meines Wissens nach umfangreichsten Studien sind die Arbeiten von Winkelman (1992; Winkelman 1990; Winkelman 2010) zur Frage der Veränderung der Charakteristika von Schamanen, die Untersuchung von McClenon (2002) zur Frage des Wirkmechanismus schamanistischer Behandlungen und ihrer Rolle in der Evolution des Menschen, und auch der Klassiker von Eliade (1975), wobei seine Definition des Schamanismus von Winkelman (1992:49) bestätigt wurde.

Um das Problem des Wandels des burjatischen Schamanismus behandeln zu können, ist als erstes eine Definition des Schamanismus notwendig. Während des Lesens klassischer Arbeiten zu diesem Phänomen (Eliade 1975; Hultkrantz 1978; Siikala 1987; Lewis 2003; Shirokogoroff 1999) stellte sich mir bald das Problem, dass diese auf den Fall der Burjaten bestenfalls für den Schamanismus vor der Sowjetzeit anwendbar waren, aber kaum auf die Situation nach dem Ende des Realsozialismus. Die Charakterisierungen, die diese Autoren zum Schamanismus anbieten, treffen entweder gar nicht oder nur in Teilbereichen auf den heutigen burjatischen Schamanismus zu. Den Prozess der Veränderung beschreiben sie für mich nicht zufriedenstellend.

Für die Fragestellung dieser Arbeit benötige ich eine Definition, welche die Faktoren für den Wandel berücksichtigt und diese zu erklären versucht. In Zusammenhang mit diesem Problem stellte sich auch heraus: Zahlreiche Arbeiten zum Schamanismus berücksichtigen den Faktor Diffusion und äußeren Einfluss, mit Ausnahme von Siikala (1987), zu wenig oder gar nicht.

Eine Definition des Schamanismus, welche diese Probleme löst und auch den Prinzipien einer social science (siehe Kapitel 3) entspricht, habe ich in den Arbeiten von Winkelman (1990; 1992; 2010) gefunden.

Das Thema des Schamanismus erfuhr zwar in der Anthropologie⁴ ein verstärktes Interesse in den 1980er Jahren (Atkinson 1992:307-309), jedoch wurde eine ehemals nomothetische Herangehensweise zu diesem Thema von einer stark detailorientierten abgelöst wurde:

„Eschewing nomothetic formulations in favor of close scrutiny of local practices embedded in particular historical, cultural, and social contexts, many of the works [...] are antithetical to the universalizing aims that characterize many shamanistic studies.“ (Atkinson 1992:321 siehe dazu auch 314f)

Solche Arbeiten sind notwendig und hilfreich, um die Menge des ethnographischen Materials zu vergrößern, aber die Suche nach Gesetzmäßigkeiten darf nicht aufgegeben werden. Ein Vergleich wäre dann nicht möglich ist und allgemeingültige Aussagen lassen sich damit nicht finden.

⁴ Ich verwende Anthropologie als Synonym für Kultur- und Sozialanthropologie.

3 Paradigmatische Verortung – Science

“[Science] is pre-eminently a way of dealing with experience. [...] Science is one of the two basic ways of dealing with experience. The other is art. [...] The purpose of science and art is one: to render experience intelligible [...]. But although working towards the same goal, science and art approach it from opposite directions. Science deals with particulars in terms of universals [...] [while] [a]rt deals with universals in terms of particulars.” (White 1949:3)

“Science is the method of generating knowledge based on the concepts of testing and falsification against empirical data. [...] [T]he notion of testing an idea against data is the most central and distinctive element of scientific practice.” (Kuznar 2008:xxviii)

Die gängige Übersetzung von „science“ ist Naturwissenschaft. Eine science-orientierte Anthropologie bedient sich dabei den erkenntnistheoretischen Prinzipien, welche auch in den Naturwissenschaften verwendet werden. Nach Harris (1994:64) ermöglichen diese erst, Theorien aufzustellen, die Erklärungen für Fragestellungen oder Probleme liefern. Dabei sind sie in der Lage, Vorhersagen zu treffen oder Erklärungen im Nachhinein zu finden; sie sind überprüfbar und falsifizierbar; sie basieren auf möglichst wenigen Hypothesen⁵; sie haben einen möglichst umfassenden Gültigkeitsbereich; sie lassen sich mit anderen Theorien für eine umfassendere Reichweite der Erklärungen verbinden. Diese sind daher auch die Kriterien, nach denen die Qualität einer „scientific“ Theorie bewertet werden muss. Als Folge davon vergrößert sich der Korpus wissenschaftlicher Erkenntnis und es wird möglich, die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung zu formulieren – mit dem Ziel, Gesetzmäßigkeiten zu erkennen (Lett 1997:80)⁶.

Neben dem „scientific approach“ gibt es nach Lett (1997:2f) den „humanistic approach“, wobei unter dieser Bezeichnung im deutschen Sprachraum die Geistes- und Kulturwissenschaften zu verstehen sind. Der „humanistic approach“ evaluiert Erkenntnisse anders als die „science“: Unterschiedliche Aussagen werden nach ihrer Überzeugungskraft

⁵ Auch bekannt als Ockhams Rasiermesser (Gibbs und Hiroshi 1996) [letzter Zugriff 19.04.2012].

⁶ Zur Diskussion, warum eine Anthropologie, welche auf den erkenntnistheoretischen Prinzipien der „science“ beruht, notwendig und sinnvoll ist, siehe Harris 1994; Lett 1997; Kuznar 2008.

beurteilt, wobei die Kombination von Logik, Moral, Rhetorik, ästhetischer und emotionaler Attraktivität die Grundlage dafür bilden. Das Ziel dieser Herangehensweise ist es, Wissen zu produzieren, welches es ermöglicht, den jeweiligen Kontext einerseits zu interpretieren und andererseits zu verstehen (ebd.). Diese Arbeit folgt dem „scientific approach“.

3.1 Kulturmaterialismus

Der Kulturmaterialismus baut auf dem „Neo“-Evolutionismus von Leslie White und der Kulturökologie von Julian Steward auf. Insbesondere mit der Kulturökologie, welche Harris als Teilbereich des Kulturmaterialismus betrachtet, teilt er die Herangehensweise (Harris 2001b:634-637; 658-660):

„First, the interrelationship of exploitative or productive technology and environment must be analysed. [...] Second, the behavior patterns involved in the exploitation of a particular area by means of a particular technology must be analysed. [...] The third procedure is to ascertain the extent to which the behavior patterns entailed in exploiting the environment affect other aspects of culture.” (Steward 1972:40f; auch zit. in Harris 2001b:659f)

Das kulturmaterialistische Modell unterscheidet zwischen Infrastruktur, Struktur und Superstruktur und weiters zur Analyse zwischen Emik und Etik⁷, wobei Letzteres für Erklärungen Vorrang genießt. Die Infrastruktur besteht aus den Produktionsweisen und den Reproduktionsweisen in Interaktion mit der Umwelt; die Struktur bezeichnet die soziale Organisation von Gesellschaften (inkl. dem Verwandtschaftssystem, der Familienstruktur, der Sozialisation, der politischen Organisation sowie der Arbeitsteilung, Steuern, Hierarchien) sowohl in Bezug auf kleinere Gruppen als auch zwischen größeren politischen

⁷ „Emic operations have as their hallmark the elevation of the native informant to the status of the ultimate judge of the adequacy of the observer’s descriptions and analyses. [...] [T]he observer attempts to acquire a knowledge of the categories and rules one must know in order to think and act as a native. [...]

Etic operations [...] [elevate] the observers to the status of ultimate judges of the categories and concepts used in descriptions and analyses. The test of the adequacy of etic accounts is simply their ability to generate scientifically productive theories about the causes of sociocultural differences and similarities [...] [instead of employing] concepts that are real, meaningful, and appropriate from the native point of view [...]” (Harris 2001a:32)

Einheiten; die Superstruktur aus Ideen und Vorstellungen. Darunter fallen Moral, Religion, Kunst, und die Ideologien einer Gesellschaft (Harris 2001a:52-54).

Zentrales Element ist der Infrastrukturelle Determinismus. Dieser ist eine genauere Formulierung von Marx' Erkenntnis, dass für die Erklärung des Sozialsystems, des politischen Systems und der Überzeugungen in einer Gesellschaft diese in den materiellen Umständen zu suchen sei. Harris kritisiert aber, dass zwar die Produktionsweise berücksichtigt wird, nicht aber die Reproduktionsweise. Weiters unterscheidet der Marx'sche Materialismus nicht zwischen emik und etik und zwischen dem eigentlichen Verhalten und den Überzeugungen und Ideen (Harris 2001a:55f).

Um diese Probleme zu lösen, formuliert Harris den Infrastrukturellen Determinismus:

„The etic behavioral modes of production and reproduction probabilistically determine the etic behavioral domestic and political economy, which in turn probabilistically determine the behavioral and mental emic superstructure. For brevity's sake, this principle can be referred to as the principle of infrastructural determinism.“ (Harris 2001a:55f)

Innovationen oder Veränderungen, welche ihren Ursprung in der Infrastruktur haben, werden dann beibehalten, wenn sie sich in der Interaktion mit der Produktionsweise und Reproduktionsweise als nützlich erweisen⁸ und sind in der Folge für die Veränderungen innerhalb der Struktur und Superstruktur verantwortlich (Harris 1999:142f). Der Grund für die „priority of infrastructure“ liegt in den physikalischen Fakten⁹: Menschen verbrauchen Energie, um Energie zu erhalten, sprich, um zu überleben. Ihre Fähigkeit Nachkommen zu produzieren ist größer als ihre Fähigkeit für alle zu sorgen. Diese Gesetze kann der Mensch nicht ändern und „[w]e can only seek to strike balance between reproduction and the production and consumption of energy.“ (Harris 2001a:56). Die Infrastruktur ist die

⁸ Diese sind immer in Bezug auf Individuen zu sehen, diese sind es, die sich für oder gegen eine Veränderung oder Innovation entscheiden, wobei zu berücksichtigen ist, dass oft Veränderungen einem Teil der Gesellschaft mehr nützen als dem anderen (Harris 1999:142-144; Harris 2001a:60-62; siehe auch Harris 1994:67).

⁹ Kuznar und Sanderson (2007:6) formulieren es treffend: „Infrastructure is primary [...] because it consists of those things that are most vital to human survival and well-being and that they themselves place priority on it. Infrastructural conditions are also the parts of sociocultural systems that are subject to the most lawlike constraints.“

wichtigste Interaktionsebene zwischen dem Menschen und seiner Umwelt, wobei er sich an die ökologischen, chemischen und physikalischen Möglichkeiten und Einschränkungen anpassen muss: „Nature is indifferent to whether God is a loving father or a bloodthirsty cannibal. But nature is not indifferent to whether the fallow period in a swidden field is one year or ten.” (Harris 2001a:57).

Harris' Herangehensweise legt damit auch die Untersuchungsstrategie nahe: Zur Erklärung eines Phänomens werden zuerst Änderungen in der Infrastruktur herangezogen. Findet sich hier keine Antwort, sucht man in der Struktur. Findet sich auch hier keine Antwort, sucht man schlussendlich in der Superstruktur (Kuznar and Sanderson 2007:6).

3.2 Kritiken am Kulturmaterialismus

Kritiken kommen aus zwei unterschiedlichen Richtungen: einerseits aus der „science“, andererseits aus der humanistischen Tradition in der Anthropologie. Die wichtigste Kritik aus der humanistischen Tradition ist erkenntnistheoretischer Natur, sie lehnt die Prinzipien der „science“ ab, da diese anderen Formen des Erkenntnisgewinnes nicht überlegen sei. Statt der Suche nach nomothetischen Prinzipien sehen diese ihre Aufgabe in der Interpretation von Ideen in ihrem jeweiligen Kontext (Lett 1997:4f).

Im Rahmen dieser Arbeit kann ich zwar leider nicht auf diese Kritiken eingehen, verweise aber an dieser Stelle – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – auf Arbeiten, welche diese Thematik behandeln:

Zur Kritik aus der humanistischen Tradition und zu der Reaktion der Vertreter der „scientific anthropology“ darauf, siehe Harris 1994; Harris 1999; Lett 1997; Kuznar 2008. Zur Kritik am Infrastrukturellen Determinismus siehe Lett 1997:108-112.

Harris Kulturmaterialismus wurde auch von Vertretern der „science“-orientierten Anthropologie kritisiert. Exemplarisch diskutiere ich die Kritiken von Friedman (1974), welcher den Kulturmaterialismus komplett ablehnt, und einem kritischen Schüler von Harris, Ferguson (1984; 1992; 1995), welcher betont, dass Veränderungen aufgrund von äußeren Einflüssen stärker berücksichtigt werden müssen.

Ersterer ist Vertreter des Strukturalen Marxismus. Ein Teil seiner Kritik richtet sich gegen den Funktionalismus, der Teil des kulturmaterialistischen Erklärungsmodells ist. Dabei

habe der Kulturmaterialismus lediglich das Anwendungsgebiet des Funktionalismus verändert: „[...] the interest now being to show the rationality of institutions with respect to their environment rather than to other elements of society.“ (Friedman 1974:457). Seine Kritik ist, dass aus dieser Anwendung des Funktionalismus lediglich eine Beschreibung eines soziokulturellen Phänomens mit der Erweiterung um das Konzept der Anpassung an die Umwelt erfolgt (Friedman 1974:457), „Homeostatic eco-systems seem to precede the sub-systems which make them up.“ (Friedman 1974:466). Der zweite bedeutende Teil seiner Kritik schließt an den vorherigen an und richtet sich gegen die Annahme, dass die Ursache für Veränderung in der Infrastruktur liegen würde, wobei die Struktur und Superstruktur keine Möglichkeit hätten, unabhängig von der Infrastruktur, für Veränderungen zuständig zu sein:

„The extreme variant, cultural materialist causality entirely eliminates relative autonomy and almost succeeds in doing away with the reality of things like social structure which neither have weight nor occupy space.“ (Friedman 1974:466)

Die Ursache für Veränderungen sieht Friedman (1974:466) als Folge der „[...] internal dynamics [...] [which] cause the larger system to come into contra-diction with its own conditions of reproduction.“

Harris reagierte auf die Kritik der strukturalen Marxisten in seinem Werk *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture* (2001a:220-229; 243-247) und in einem Artikel (Heinen und Harris 1975).

Kritik an Harris kam auch von Vertretern des Kulturmaterialismus:

Elwell (1991) erweiterte Harris' Modell durch die Integration soziologischer Theorien, insbesondere die von Max Weber, in Bezug auf das Thema der immer steigenden Bedeutung des bürokratischen Apparates und des Rationalismus mit dem Ziel die Reichweite kulturmaterialistischer Erklärungen zu vergrößern.

Fergusons (1984; 1992; 1995) Kritik bezieht sich konkret auf das ethnographische Beispiel der Yanomami. Um bei diesen die Ursache für die häufigen kriegerischen Auseinandersetzungen zu erklären, reicht Harris' stark funktionalistische Analyse nicht aus, da sie nicht erklären kann, wieso die Kämpfe zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt stark zugenommen haben. Ferguson betont, dass es notwendig ist, die historische Situation und insbesondere die Auswirkungen von äußeren Einflüssen auf eine Ethnie oder Situation

zu berücksichtigen. Seine Verbesserung des kulturmaterialistischen Modells besteht darin, die Auswirkungen des äußeren Einflusses auf die Infrastruktur, Struktur und Superstruktur einer Ethnie eingebettet in den jeweiligen historischen Kontext zu beschreiben. In Bezug auf den Krieg bei den Yanomami meint Ferguson (1995:31) somit:

„I argue [...] that contact-related infrastructural changes involving introduced industrial technology (such as steel tools and firearms), demographic disruption (through disease and slave raiding), altered work regimes related to new commodity production, and a variety of ecological stresses (involving depletions, geographic dis-placements and constrictions, and exogenous plants and animals), all set off major sociocultural responses that – filtered through indigenous structures and superstructures, themselves directly affected by con-tact – lead to the transformation, intensification, or even generation of war patterns.”

Dies ist in Bezug auf diese Arbeit bedeutend, da ich die Veränderungen des Schamanismus der Burjaten im Kontext der Umwälzungen durch äußeren Einfluss, zuerst durch das Zarenreich, später durch die Sowjetunion, betrachte.

4 Michael Winkelmans Untersuchung und Herangehensweisen zum Phänomen des Schamanismus

Die anthropologische Literatur hatte bezüglich der Frage, was ein Schamane sei lange Zeit zwei Probleme: Einerseits wurden die Charakteristika/Eigenschaften/Fähigkeiten lange Zeit nur im Zusammenhang von Religion und Magie gesehen und andererseits fehlte eine systematische Cross-Cultural Study bezüglich dieser Fragestellung¹⁰. Daher wurden und werden die Begriffe Schamane, Heiler, Mediziner, Hexendoktor und Medium in einer Art angewendet, als ob sie untereinander austauschbar wären, wobei die vermuteten Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieser Spezialisten unzureichend beschrieben werden. Dem mittlerweile schon mehr etisch verwendete Begriff des „Schamanen“ mangelt es dadurch an einer allgemein anerkannten Definition (Winkelman 1990:309; Basilev 1999:17).

4.1 Exkurs: Cross-Cultural Studies

Gegen „cross-cultural comparisons“ werden meist vier Einwände gebracht: 1) Kulturen sind einzigartig und somit nicht untereinander vergleichbar; 2) Eine klare Eingrenzung der untersuchten Einheit ist nicht möglich; 3) Es ist nicht möglich, unvoreingenommen das Sample auszuwählen; 4) Galton's Problem: Statistisch signifikante Korrelationen können aufgrund von Diffusion in der Statistik überrepräsentiert werden (Melvin Ember und Carol R. Ember 2000:352f).

Zu 1) Die von Ethnologen beobachteten und in Worte gefassten Phänomene, so einzigartig sie auch sein mögen, sind für Außenstehende verständlich, weil die verwendeten Wörter eine allgemeingültige Bedeutung haben:

¹⁰ Die Definition des Schamanismus in Eliades Klassiker (1975) basiert zwar auf einer sehr großen Datenmenge, jedoch wird seine Methode zu Recht als selektiv und impressionistisch kritisiert. Seine Definition des Schamanen wird jedoch in Winkelmans Untersuchung bestätigt (Winkelman 2010:59).

„Ethnography [...] is always implicitly comparative. The words transcend an individual person's idiosyncratic, private meanings. [...] The particulars an ethnographer may notice and describe are often noticed precisely because they exemplify a familiar if variable pattern, or because they contrast with some pattern observed elsewhere.” (Melvin Ember und Carol R. Ember 2000:353)

Zu 2) Die Eingrenzung der untersuchten Einheit ist von der Fragestellung und dem Forschungsinteresse abhängig:

„To see how farmers make decisions, one ought to study farmers. To study how children learn language, one needs to collect samples of their speech and study their interaction with caretakers. [...] To study the role of chiefs in societies with rank of differential prestige, but not class difference, one might study how such societies compare with other kinds of societies.” (Melvin Ember und Carol R. Ember 2000:354)

Bei „cross-cultural comparisons“ stellt eine „society“ die untersuchte Einheit dar, wobei Anthropologen dabei bereits auf umfangreiches kodierte Datenmaterial zurückgreifen können.

Zu 3) Dieses Problem lässt sich durch eine zufällige Auswahl der Samples lösen, da dadurch sichergestellt wird, dass jedes der möglichen Samples die gleiche Chance hat, in die Untersuchung aufgenommen zu werden. Zu 4) Neuere Lösungen zu Galton's Problem sind 1) Mit Hilfe der statistischen Methode der Autokorrelation ist es möglich, das Ausmaß der Diffusion festzustellen; 2) Wenn vermutet wird, dass ein Merkmal, welches sich durch Diffusion verbreitet hat, für eine Korrelation verantwortlich ist, dann lässt sich mit statistischen Methoden dies feststellen; 3) die zufällige Wahl von räumlich weit voneinander entfernten Samples lösen, bei denen die Wahrscheinlichkeit gering ist, dass die festgestellten Korrelationen ein Ergebnis von Diffusion sind (Melvin Ember und Carol R. Ember 2000:359-361).

Die Verwendung von anthropologischen Theorien, die mit Hilfe der „cross-cultural comparison“ überprüft wurden, ist von Vorteil. Sie sind am besten dazu geeignet, herauszufinden, ob eine Beobachtung universelle Gültigkeit hat. Dies geht mit der Absicht der „science“ einher, Erklärungen zu finden, die eine möglichst umfassende Gültigkeit haben. Damit eine Erklärung oder Theorie für eine möglichst große Anzahl von Menschen gültig ist, wird sie mit Hilfe von Samples, welche die unterschiedlichste Bandbreite/Varianz

menschlicher Gesellschaften darstellen, überprüft. Erst dadurch ist es möglich, herauszufinden, ob ein beobachtetes Phänomen nur bei einer Gesellschaft zu finden ist oder ein universelles Phänomen darstellt (Melvin Ember und Carol R. Ember 2000:351f):

„A theory that seems to fit a particular place, a particular region, or even a sample of nations may not be true for human societies generally[,] [...] [b]ut ultimately we have to see if the data in the larger world are generally consistent with what is hypothesized.“ (Melvin Ember und Carol R. Ember 2000:352)

Erkenntnisse, die auf diese Art gewonnen wurden, haben den Vorteil, dass man mit ihrer Hilfe am besten in der Lage ist, die Probleme unserer Zeit zu lösen:

„If we are interested in applying results and theories to solve real world problems, the solutions are more likely to be correct if they are consistent with the results of theory tests using worldwide samples.“ (Melvin Ember und Carol R. Ember 2000:352)

4.2 Winkelmans Cross-Cultural Study

Die Charakteristika der Schamanen und anderer Spezialisten¹¹ basieren auf einem 25 % Subsample ($n = 47$) des Standard Cross-Cultural Samples (SCCS). Darin finden sich Gesellschaften ab 1750 v. Chr. bis in das 20. Jahrhundert, wobei alle Großregionen der Welt vertreten sind. Die Wahl des Subsamples berücksichtigt eher Gesellschaften der Vergangenheit, da diese tendenziell weniger fremdem, insbesondere westlichem Einfluss ausgesetzt waren. Der historische Schwerpunkt verhindert zwar eine Berücksichtigung von Spezialisten in der aktuellen, globalisierten Welt, aber die unterschiedlichen Spezialisten lassen sich auch in gegenwärtigen Gesellschaften ausmachen (Winkelman 1990:310).

¹¹ Von Winkelman als „magico-religious healing practitioners“ bezeichnet. (Winkelman 1990:308f; siehe dazu auch Winkelman 1992:9)

„These magico-religious healing statuses were defined as culturally recognized positions involved in interaction with super-natural entities or power. It was discovered that magico-religious healers are present in all societies and are the *only* healing practitioners in most societies of the sample. Each culturally recognized status was individually assessed through ethnographic reports and characterized with respect to several hundred variables covering magico-religious selection, training, practice, activities, and other characteristics [...].“ (Winkelman 1990:311)

Dabei ging Winkelman nicht mit vordefinierten Charakterisierungen der jeweiligen Spezialisten an die Untersuchung heran, sondern formulierte diese basierend auf den Ergebnissen der Studie¹².

Die unterschiedlichen „magico-religious“ Spezialisten sind in Anhang 1 zu finden. Dort werden (u.a.) folgende Daten tabellarisch dargestellt: Die vom Ethnographen und/oder von den Indigenen zugeschriebene Bezeichnung des jeweiligen magisch-religiösen Spezialisten, welcher Klassifikation die jeweiligen Spezialisten im Modell von Winkelman entsprechen und die sozioökonomischen Gegebenheiten bei denen sie zu finden sind. Um welche Art von magisch-religiösem Spezialisten es sich im jeweiligen Fall handelt.

„The different types of empirically determined magico-religious practitioners and healers have been labeled utilizing terms of frequently employed by anthropologists: (1) shaman, shaman/healer, and healer (Healer Complex); (2) medium; (3) priest; and (4) sorcerer/witch.“ (Winkelman 1990:312)¹³

Die Studie kam zum Ergebnis, dass alle Spezialisten des *healer complex* und das *medium* Patienten heilen, wobei sie dafür meist Trance verwenden. Im Fall des *priest* waren die Trancezustände jedoch entweder schwach ausgeprägt oder wurden nur gelegentlich eingesetzt. Auf den Spezialisten *sorcerer/witch* trifft das ebenfalls zu, wobei dieser nicht für die Heilung von Patienten zuständig ist. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf den Spezialisten des Heilerkomplexes, da diese in erster Linie mit der Behandlung von

¹² „The empirically determined characteristics of the shaman and other healing practitioners found in this cross-cultural study are examined to develop an etic typology.“ (Winkelman 1990:309).

¹³ Ich verwende die etischen Begriffe von Winkelman (1990) in Kursivschrift.

Patienten beschäftigt sind. Weiters haben ebendiese Spezialisten zahlreiche gemeinsame Charakteristika:

„These included use of trances, interaction with spiritual entities, engaging in activities such as healing and divination, occupying part-time statuses and having mostly informal or charismatic political power, and engaging their professional activities at the request of a client.“ (Winkelman 1990:313)

Ein signifikanter Unterschied zwischen den jeweiligen Spezialisten sind jedoch die verschiedenen sozioökonomischen Bedingungen und unter welchen sie auftreten (siehe Anhang 1). Die Tätigkeit der Spezialisten des Heilerkomplexes ist eine Teilzeitbeschäftigung. Die einzige Ausnahme ist der *healer*, da die komplexeren Gesellschaften, in denen diese zu finden waren, es ihnen zum Teil ermöglichten, sich ausschließlich auf diese Tätigkeit zu konzentrieren (Winkelman 1990:333).

Die Ergebnisse der Untersuchung sind nicht als starres „wenn, dann“ System zu sehen, sondern beschreiben die bedeutendsten Faktoren, welche für das Auffinden des einen oder anderen Spezialisten in einer Gesellschaft verantwortlich sind (Winkelman 1992:27). Für die Charakteristika der einzelnen Spezialisten gilt dasselbe: Nicht jeder der Spezialisten in einer Gesellschaft muss zwangsläufig allen Beschreibungen entsprechen, für die meisten Fälle treffen die Beschreibungen jedoch zu. Treffen sie nicht zu, so liefert die Studie Erklärungen für den jeweiligen Fall.

4.3 Ergebnis – Definition des

4.3.1 *shaman*

Der Begriff *shaman* sollte sich Winkelman (1990:313) zufolge auf Spezialisten in nomadischen Jäger- und Sammlergesellschaften beschränken, da der bedeutendste Faktor für das Auftreten des *shaman* einerseits die nomadische Lebensweise und andererseits die fehlende politische Integration über die lokale Gruppe hinaus ist. *Shamans* waren weltweit, mit Ausnahme des Mittelmeergebiets und der pazifischen Inseln, zu finden. Die fehlenden Jäger- und Sammlergesellschaften ohne politische Integration in diesen Regionen erklären

ihr Fehlen¹⁴. Das Vorhandensein von *shamans* in jeder der untersuchten Jäger- und Sammlergesellschaften stützt die Hypothese eines universellen Vorhandenseins des Schamanismus. Diese Gesellschaftsform war in der Vergangenheit weltweit vertreten und somit auch der *shaman* (Winkelman 1990:319).

Der *shaman* übt seine Tätigkeit ohne die Mithilfe eines anderen *shaman* aus. Seine Ausbildung erfolgt durch einen einzelnen Lehrer (Winkelman 1990:334f), die Beobachtung deren Tätigkeiten oder auch durch die direkte Ausbildung durch die *spirits*. Männer und Frauen können als *shaman* tätig werden, wobei in den meisten Fällen aber Männer diese Tätigkeit ausüben (Winkelman 1992:50).

Klassische Werke zum Thema Schamanismus (Eliade 1975; Siikala 1987; Hultkrantz 1978) definieren den Schamanen als einen Spezialisten, der die Fähigkeit zur Trance zum Zweck der Kommunikation mit der Geister- und Ahnenwelt hat. Der Seelenflug selbst spielt eine ebenso bedeutende Rolle. Winkelman stellt fest, dass Eliades klassische Definition mit den Ergebnissen seiner Untersuchung in Bezug auf den Spezialisten, den er als *shaman* definiert, übereinstimmt (Winkelman 2010:59; 1990:318;336f).

Die Spezialisten, welche in dieser Untersuchung als *shaman* und *shaman/healer* klassifiziert werden, werden auf Grund von Ereignissen und Erlebnissen für ihre späteren Tätigkeiten ausgewählt. Diese können sich in Form einer langen Krankheit, welche schließlich überwunden wird, und unfreiwillige Visionen, Träume oder gezielte *vision quests* aus manifestieren, wobei auch die (freiwillige) Entscheidung, diese Profession auszuüben, möglich ist. Die *shamans* haben einzelne Lehrer/Meister oder werden von den Geistern selbst ausgebildet. Die Anerkennung erfolgt durch die Gruppe, in der der Kandidat zukünftig tätig sein wird (Winkelman 1990:335, 343; Winkelman 1992:50).

In den Tätigkeiten und Aufgaben des *shamans* spiegelt sich die Subsistenzweise der Gesellschaft wider, in der er zu finden ist: Eine bedeutende Rolle spielt der Jagdzauber (Winkelman 1990:335). Weiters ist er für Versöhnung mit *spirits* im Kontext der Behandlung von Kranken zuständig. Zur Therapie von Kranken und zur Divination wird Trance verwendet (Winkelman 1990:336).

¹⁴ „This is confirmed by the autocorrelation analyses, which show the stable prediction of shamans by nomadic residency pat-terns and the lack of political integration [...]“ (Winkelman 1990: 319)

Zwar arbeiten alle Spezialisten des Heilerkomplexes mit *spirits* und diese liefern ihnen ihre Macht, aber nur dem *shaman* dient sie als alleinige Quelle. Der *shaman/healer* hat zusätzlich zu den Tiergeistern noch unpersönliche Quellen der Macht, wie beispielsweise *mana* zur Verfügung. Bei beiden kommt es auch oft vor, dass sich ihre eigentlich verbündeten *spirits* gegen sie oder andere ohne ihr Zutun wenden (Winkelman 1990:336), wobei normalerweise angenommen wird, dass sie diese kontrollieren. Versöhnung mit *spirits* ist aber, ausgenommen bei Heilungen, unbedeutend. Im Rahmen der Behandlungen werden VBZ¹⁵ eingesetzt, wobei eine Vielzahl von Induktionsmethoden möglich sind¹⁶ (Winkelman 1992:50).

Während der Ausbildung lernt der *shaman* eine Vielzahl von Trancetechniken, wobei er häufig nach ihrem Einsatz bewusstlos wird. Im Zuge des Einsatzes dieser Techniken wird auch die Seelenreise häufig eingesetzt (Winkelman 1990:336f). Der *shaman* beginnt seine Auserwählung und den Beginn seiner Ausbildung in der Zeit der Pubertät, im Kontrast dazu erfährt das *medium* diese in der späten Phase der Adoleszenz oder als junger Erwachsener durch spontane Besessenheit (Winkelman 1990:342).

Die Trancezustände des *shaman* unterscheiden sich im Vergleich zu denen des *medium*:

„Shamans were characterized by trance states interpreted as soul flight and significantly associated with the use of hallucinogens, physical austerities, fasting, and auditory driving (e.g. chanting and drumming), but lacked the spontaneous seizures and convulsions typical of mediums.“ (Winkelman 1990:342)

Seine wichtigsten Aufgaben sind Heilung und Divination, wobei für beide *non-possession* VBZ zum Einsatz kommen (Winkelman 1992:49).

Zu seinen Fähigkeiten gehören auch „[...] capacity to fly, weather control, immunity to fire, the ability to transform into an animal, and death and rebirth experiences.“ (Winkelman 1992:50).

¹⁵ Veränderte Bewusstseinszustände. Im Englischen „altered states of consciousness“ oder ASC.

¹⁶ Dazu gehören die Einnahme von Halluzinogenen, Fasten, Ausharren bei sehr tiefen oder hohen Temperaturen, Tanz, Schlafentzug, akustische Stimuli durch beispielweise Trommeln oder Singen oder sensorische Deprivation (Winkelman 1992:50).

Der *shaman* genießt hohes Ansehen¹⁷ in seiner Gruppe, ohne jedoch daraus einen ökonomischen Vorteil zu ziehen, und hat informellen Einfluss auf politische Entscheidungen. Er hat bei der Jagd eine Führungsposition inne und ist mitbestimmend auf die Wanderungsbewegungen der Gruppe. Die Rolle des Anführers im Fall von Kampfhandlungen und des Vermittlers bei Streitigkeiten gehört ebenfalls zu seinen Aufgaben. Der *shaman* (und auch der *shaman/healer*) werden in ihren Gruppen sowohl positiv als auch negativ gesehen, weil diese sowohl „malevolent and benevolent“ Tätigkeiten durchführen (Winkelman 1992:49f).

4.3.2 *shaman/healer*

Der *shaman/healer* findet sich vorwiegend in sesshaften Ackerbaugesellschaften, wobei sein Auftreten bei Hirtennomaden auch möglich ist. Der Grad der sozialen Stratifikation für das Auftreten dieses Spezialisten spielt keine Rolle. In vielen Charakteristiken ist er dem *shaman* ähnlich.

Für die Divination benutzt dieser jedoch zusätzlich zu VBZ materielle Systeme¹⁸. Als Folge der Subsistenzweise ist er auch für Rituale, die den Zweck haben, den Output der landwirtschaftlichen Produktion zu erhöhen, zuständig. Rituelle Aktivitäten im Kontext der Jagd spielen nicht mehr eine zentrale Rolle. „Malevolent acts“ werden seltener praktiziert, als Folge davon ist ihr moralischer Status positiver.

Der soziopolitische Einfluss ist geringer und ihre ökonomische Lage schlechter, da in dieser Gesellschaft beides sich in der Rolle des *priest*¹⁹ konzentriert. Neben ihren magisch-religiösen Aufgaben sind sie im Subsistenzbereich tätig oder stellen ihre Arbeitskraft gegen Bezahlung zur Verfügung. Aufgrund der komplexeren Gesellschaftsform erfolgt eine

¹⁷ Der *shaman* (und auch der *shaman/healer*) können in ihren Gruppen aufgrund ihrer Tätigkeiten, die sowohl „malevolent and benevolent“ Praktiken miteinschließen, auch mitunter gefürchtet sein. Im Kontrast dazu werden *healer* und *medium* ausschließlich positiv gesehen, da ihre Tätigkeiten nicht das Ziel haben, anderen zu schaden (Winkelman 1990:334).

¹⁸ Beispielweise das *I Ching* oder *Tarot*.

¹⁹ Dieser Spezialist findet sich häufig in der Gesellschaft, in der auch der *shaman/healer* zu finden ist. Ist kein *priest* zu finden, dann hat der *shaman/healer* denselben soziopolitischen Einfluss wie der *shaman* (Winkelman 1992:59).

Spezialisierung der Praktizierenden²⁰ beispielweise auf bestimmte Arten von Krankheiten, Divination oder Ritualen im Kontext des Ackerbaus.

Die Ausbildung erfolgt nicht durch einen einzelnen Meister, sondern durch eine Gruppe von Lehrern. Gruppenrituale werden gemeinsam mit anderen *shaman/healers* durchgeführt, dies ist beim *shaman* nicht der Fall. Beides spiegelt eine stärkere Institutionalisierung und Professionalisierung einer komplexeren Gesellschaft wider.

Neben denselben Quellen der übernatürlichen Macht, die auch der *shaman* hat, steht dem *shaman/healer* zusätzlich noch unpersönliche Macht, wie beispielweise *mana*, zur Verfügung. Zwar hat dieser Spezialist in der Regel dieselben Fähigkeiten wie der *shaman*, aber sie sind nicht bei jeder einzelnen Ethnie des Samples, wo dieser Spezialist auftritt, zu finden.

Bei der Induktion von VBZ bedient sich dieser denselben Techniken wie der *shaman* und es sind in der Art der VBZ keine Unterschiede feststellbar, sie dauern lediglich nicht so lange wie bei dem *shaman*.

Die Untersuchung kommt zum Ergebnis, dass Sesshaftigkeit, Ackerbau und hierarchische politische Integration über die lokale Gruppe hinaus für den Wandel des *shaman* zum *shaman/healer* verantwortlich sind²¹ (Winkelman 1992:55-59).

4.3.3 *healer*

Gleichzeitig mit dem *shaman/healer* findet sich in der jeweiligen Gesellschaft auch immer der *priest*. Häufig ist er auch Vertreter einer religiösen Tradition. Er findet sich in Ackerbaugesellschaften oder bei Hirtennomaden, und „[t]he presence of Healers is strongly predicted by the presence of political integration beyond the level of the community [...]“

²⁰ Spezialisierung verringert den Wettbewerb zwischen den Spezialisten und verringert dadurch auch die Wahrscheinlichkeit, dass Konflikte zwischen den einzelnen Spezialisten auftreten. (Winkelman 1992:58).

²¹ Die ersten zwei Faktoren sind im Rahmen des Kulturmaterialismus in die Infrastruktur einzuordnen. Im Zuge des Ackerbaus wird Vorratshaltung betrieben. Dieser stellt ein lohnendes Ziel für Plünderungen dar und somit ist es verständlich wieso dies die politische Integration über die lokale Gruppe hinaus von Vorteil ist: Durch Inkorporation oder Vergrößerung der Gemeinschaft kann diese einerseits mehr Personen zur Verteidigung der Vorratslager bereitstellen, andererseits bietet die Gruppengröße selbst schon Schutz. Für einen potentiellen Angreifer ist ein Gegner, der potentiell mehr Kämpfer bereitstellen kann als eine andere Gruppe, ein weniger lohnendes Ziel.

(Winkelman 1992:64). Diffusion als Faktor für die Verbreitung spielt keine Rolle. Ihre Aufgaben sind Heilung und Divination, wobei er für Letzteres im Unterschied zum *shaman/healer* nur mechanische Systeme²² verwendet. Sie haben zwar dieselben Aufgabenbereiche, unterscheiden sich jedoch in zahlreichen Punkten:

Sie haben einen hohen sozioökonomischen, politischen, legislativen und juristischen Status²³. Dies zeigt sich in „[...] their participation as officiants in a variety of life cycle rituals such as naming ceremonies and other post-birth rituals, marriages and funerals.“ (Winkelman 1992:64), wobei sie für ihre Aktivitäten eine Bezahlung erhalten.

Frauen haben nur selten diesen Status inne. Ihr moralischer Status ist vorwiegend positiv, da sie keine Rituale durchführen, welche das Ziel haben, anderen zu schaden.

Häufig ist dieser Beruf im Unterschied zum *shaman* und *shaman/healer* eine Vollzeitbeschäftigung. Die beim *shaman/healer* festgestellte Spezialisierung ist beim *healer* noch stärker ausgeprägt²⁴.

Der *healer* wählt freiwillig diese Tätigkeit, wobei der Zugang zu diesem Status durch hohe Kosten in der Ausbildung eingeschränkt ist. Die Ausbildung erfolgt durch eine Gruppe von Spezialisten. Im Unterschied zum *shaman* findet eine formale Initiation statt und Rituale werden häufig gemeinsam mit anderen *healers* durchgeführt.

Seine Macht für seine Tätigkeiten erhält dieser Spezialist durch unpersönliche Quellen wie *mana* und seine Beziehung zu *spirits*, wobei im Unterschied zum *shaman* und *shaman/healer* er seine Macht nicht durch den direkten, persönlichen Kontakt im Rahmen von VBZ zu Gottheiten oder *spirits* ableitet, sondern durch sein Wissen um die Ausübung von Ritualen bzw. Zaubersprüchen. VBZ werden aber für diese Aktivitäten, wie auch für seine Heilpraxis, nicht eingesetzt. In Heilritualen werden Techniken wie Reiben, Massagen, Wundreinigung, Heilpflanzen, Sprüche und Amulette, Exorzismus zur Kontrolle von *spirits* und Opferungen zur Besänftigung dieser eingesetzt. Im Allgemeinen benutzen sie keine VBZ, und falls doch, haben diese eine geringere Bedeutung für ihre Tätigkeiten als bei anderen Spezialisten. In den meisten Gesellschaften, in denen der *healer* zu finden war, war

²² Darunter ist der Einsatz von materiellen Objekten zu verstehen. Beispiele sind das *I Ching* oder *Tarot* (Winkelman 1992:64).

²³ Im Unterschied dazu haben alle anderen Vertreter des Heilerkomplexes geringeren und nur informellen Einfluss auf diese Bereiche.

²⁴ „There may be treatment of only certain disease types, or specialization in divination or agriculture activities to the exclusion of each other and healing activities, much along the line of professional specialization in allopathic medical practices in Western societies.“ (Winkelman 1992:64)

das *medium* auch vertreten In diesen Gesellschaften ist letzterer Spezialist für Heilrituale und Divination unter Einsatz von VBZ zuständig (Winkelman 1992:63-67).

Der *healer* entstand einerseits aus dem *shaman/healer*, aber auch, unabhängig davon, in den vom *priest* dominierten religiösen Traditionen. Den Wandel vom *shaman* bzw. *shaman/healer* hin zum *healer* stützen einige Ergebnisse der Untersuchung: 1) „the social variables that differentiate the healer from the shaman and the shaman/healer (political integration beyond local community present versus absent)“ 2) In einer Ethnie ist es möglich, nur jeweils einen der Spezialisten des Heilkerkomplexes zu finden 3) ihre ähnlichen Aufgaben, die der Heilung und Divination 4) „the intermediate group of shaman/healers, which shows the continuity in similarities of shamans and healers.“ (Winkelman 1990:342). Der markanteste Unterschied zwischen *shaman*, *shaman/healer* und dem *healer* ist die Ausbildung des *shaman* in Trancetechniken in ihrer Lehrzeit und ihre Auserwählung basierend auf Erlebnissen spontaner VBZ in ihrer Jugend oder frühen Phase der Adoleszenz. Bei dem *healer* erfolgt diese nicht aufgrund solcher Erlebnisse (Winkelman 1990:342).

4.3.4 *medium*

„Mediums are present in societies which have a primary reliance upon agriculture or pastoralism as food supply. The Mediums are strongly predicted by the presence of political integration beyond the level of the local community [...]“ (Winkelman 1992:60).

Zu seinen bedeutendsten Tätigkeitsbereichen zählt die Behandlung von Kranken und Divination. Zusätzlich gehört die Verehrung und Besänftigung von Gottheiten und *spirits* zu ihren Aufgaben. Für diese werden VBZ eingesetzt, wobei er im Zuge der Rituale von einer fremden Gottheit oder einem *spirit* besessen wird und nicht so wie die beiden diese kontrolliert. Somit ist der signifikanteste Unterschied des *mediums* zu den vorigen Spezialisten die Besessenheit²⁵. Das Auswahlkriterium, um die Ausbildung zu beginnen, ist die spontane Besessenheit. Die freiwillige Entscheidung, diese Tätigkeit auszuüben, kommt nicht vor. Im Zuge ihrer Ausbildung, meist durch mehrere Lehrer, erlernen sie Techniken, mit denen sie die VBZ erzeugen können. Nach der Ausbildung erfolgt die Besessenheit

²⁵ Winkelman (1992:59) bezeichnet diese als *possession* ASC. Ich verwende fortan dafür den Begriff „Besessenheit“.

nicht mehr spontan, sondern wird im Rahmen von Ritualen durch das *medium* initiiert. Im Rahmen ihrer rituellen Aktivitäten gelten die Gottheiten und *spirits* als diejenigen, die durch sie heilen, vorhersagen, generell durch sie tätig werden, und nicht sie selbst.

Rituelle Aktivitäten, welche anderen Personen schaden sollen, fehlen gänzlich, somit ist ihr moralischer Status ausschließlich positiv. Formale soziopolitische Macht fehlt ihnen größtenteils, diese wird bereits vom *healer* und *priest* - beide finden sich häufig in denselben Gesellschaften, in denen sich das *medium* auch findet - kontrolliert. *Medium* sind häufig, aber nicht ausschließlich, Frauen (Winkelman 1992:59-61).

Die Ausbildung erfolgt durch eine Gruppe derselben Spezialisten: „Mediums frequently have formally organized groups for training and practice.“ (Winkelman 1992:60). Im Unterschied zu allen anderen Spezialisten haben sie jedoch andere Charaktereigenschaften:

„The Medium is frequently characterized as having a particular personality profile which is not associated with any other magico-religious practitioner type. A variety of characteristics attributed to the Medium such as being crazy, neurotic, hysterical, nervous, excitable, subjects to hallucinations, fits, convulsions, and seizures, etc. indicate a central nervous system disinhibition similar to those associated with epileptic seizures, temporal lobe discharges and the related ictal personality syndrome [...].“ (Winkelman 1992:60)²⁶

Als Quelle ihrer Macht für ihre Tätigkeiten gelten ausschließlich Gottheiten oder *spirits*, die im Rahmen der Besessenheit durch das *medium* agieren. Diese werden als von der Person unabhängig gesehen, wobei ihre Gruppe von ihr annimmt, dass das *medium* sich häufig nicht an die Geschehnisse während der Besessenheit erinnern kann. Auf die Handlungen der sie während der Besessenheit kontrollierenden Entitäten haben sie keinen Einfluss (Winkelman 1992:59-61).

Medium und *shaman* haben insbesondere in Bezug auf die Verwendung von VBZ zahlreiche Gemeinsamkeiten. Der bedeutendste Unterschied ist jedoch die Komplexität der Gesellschaften, in denen sie zu finden sind und die Art der Auserwählung, welche für die Unterschiede mitverantwortlich ist:

²⁶ Zur Diskussion des Zusammenhangs zwischen Besessenheit und geirnhysiologischen Zuständen siehe Winkelman 2010, insbesondere 169-192.

„The Shamans actively seek the status with deliberately in-duced ASC in early adolescence, while the Mediums await the spontaneous on-set of conditions in late adoles-cence or early adulthood before undergoing ASC train-ing.” (Winkelman 1992:63)

Beide Spezialisten nutzen dieselben Möglichkeiten des Menschen für VBZ, jedoch in Gesellschaften, die sich in ihrer sozioökonomischen Organisation und Subsistenzweise stark voneinander unterscheiden. Winkelman (1992:63) sieht daher das *medium* als entfernten Verwandten des *shaman*.

4.3.5 *priest*

Der *shaman* steht unter Zuhilfenahme der Trance in direktem Kontakt mit den *spirits*. Im Unterschied dazu ist „[...] the priest [...] a specialist in a large society with centralized authority, who acts on the part of the community to propitiate supernatural beings, generally without trances or direct personal contact with the supernatural.“ (Winkelman 1990:344). Diese Definition in Bezug auf Charakteristiken und Aufgaben des *priest* entspricht den klassischen Definitionen wie sie beispielsweise bei Durkheim diskutiert werden²⁷. Neben seinen Aufgaben als religiöse Führungsperson hat er auch eine bedeutende soziopolitische Rolle, wobei sich in seiner Person sakrale und weltliche Macht vereinen (Winkelman 1992:69-71).

„Priests are male, have high socioeconomic status, are moral leaders, and exercise political, legislative, judicial, economic, and military power. Priests are selected on basis of social inheritance, social succession, or political action; their power is nominally based upon relationships with superior gods or spirits. The magico-religious ac-tivities [...] are calendrical rites, tied to the annual cycle of planting and harvesting rituals or commemorative feasts; they are gen-erally public festivals involving sacrifice, consumption of foods, and the worship of collective spirits or gods.“ (Winkelman 1990:334)

²⁷ „Priest represent what Durkheim referred to as the institu-tionalized basis for religion, the practices directed to-wards meeting the practical needs of creating and sup-porting society.“ (Winkelman 1992:69).

Die direkte Heilung von Kranken zählt nicht zu ihren Aufgaben, wobei sie bei Gemeinschaftsritualen sehr wohl für das Wohlergehen und den Schutz der Gruppe tätig werden. Trance spielt nur eine untergeordnete Rolle, falls sie überhaupt zum Einsatz kommt. Wenn sie eingesetzt wird, dann mit den Methoden des Alkoholkonsums, der sexuellen Enthaltbarkeit, der sozialen Isolation oder des Schlafentzuges (Winkelman 1990:344f).

Die Gesellschaften, in denen die Rolle des *priests* zu finden war, zeichnen sich durch Halbnomadismus oder Sesshaftigkeit aus, wobei Gartenbau/Ackerbau der bedeutendste Faktor für sein Auftreten ist. Eine Ausnahmen sind Hirtengesellschaften, bei diesen war nur dann der *priest* zu finden, wenn die politische Integration über die lokale Gruppe hinausging. Die Korrelationsfaktoren, die das Vorhandensein voraussagen, sind: Gartenbau/Ackerbau, politische Integration über die lokale Gruppe und soziale Klassen (Winkelman 1990:345). „[M]ultiple regression implicated agriculture and political integration as having individually significant contributions [...], with no significant diffusion effects.“ (Winkelman 1990:345).

Daher erklärt Winkelman, dass die Entstehung der Rolle des *priests* ein Ergebnis der Notwendigkeit von sesshaften Ackerbauern nach Führungsperson im Zuge der Expansion und politischen Integration ihrer Gruppen, ist:

„[P]riests have evolved [...] as a response to the leadership needs in sedentary-agriculture societies and have further developed as the sociopolitical leaders of these larger communities as they expanded through political incorporation of other so-cities.“ (Winkelman 1990:345)

4.3.6 *sorcerer/witch*

Dieser Spezialist ist für negative magische Handlungen zuständig:

„The Sorcerer/Witch Practitioners are generally considered to be involved in malevolent acts [...]. The principal activities [...] are believed to involved causing sickness and illness, destroying socioeconomic well-being, and en-gaging in activities such as eating the body and soul of their victims, killing their own kin, engaging in incest and cannibalism, eating feces or corpses, destroying crops or livestock, causing injury and death to family, friends and community, or transforming oneself into a (generally carnivorous) animal.” (Winkelman 1992:80)

Er findet sich nur in Gesellschaften, in denen die politische Integration über die lokale Gruppe hinausgeht. Die Subsistenzweise bei diesen Gesellschaften ist der Hirtennomadismus oder Ackerbau, wobei die soziale Stratifikation in Form von sozialen Klassen vorhanden ist. Ihre sozioökonomische Stellung ist sehr niedrig. Durch ihre schadensbringenden Aktivitäten werden sie ausschließlich negativ gesehen. Im Gegensatz zu allen anderen magisch-religiösen Spezialisten wählen sie nicht freiwillig diese Rolle, sie wird ihnen von den *priests* und den *healers* als Fremdbezeichnung zugeschrieben und dient der Legitimation ihrer Verfolgung. Dieser Spezialist führt in vielen Fällen die negativen magisch-religiösen Handlungen unbewusst durch. Somit kann eine Verfolgung dieser Spezialisten auch dann erfolgen, wenn sie jegliche Tätigkeiten leugnen. Dieser Spezialist entsteht aus *shamans* oder *shaman/healers* in jenen Gesellschaften, die von anderen, politisch und militärisch mächtigeren Ethnien inkorporiert bzw. erobert werden und die konkurrierende magisch-religiöse Spezialisten der inkorporierten Gesellschaft zu verdrängen versuchen (Winkelman 1990:347-349; 1992:77; 86-92):

„The sorcerer/witch status develops as a result of systematic per-secution of some individuals [...] by other magico-religious practitioners [...] who occupy more powerful statuses in the society or who are trying to politically incorporate independent communities under the local leadership and control of shamans or shaman/healers.“ (Winkelman 1990:349)

Dies durchzusetzen ist dem *priest* und dem *healer* deswegen möglich, weil sie durch ihre soziopolitische Stellung juristische Macht haben (Winkelman 1992:88). Erleichtert wird dies dadurch, dass die *shamans* und der *shaman/healers* für schadensbringende Aktivitäten in ihren jeweiligen Gesellschaften zuständig sind und gleichzeitig eine gewisse politische Führungsrolle innehaben. Im Kontext der Inkorporation durch eine andere Gruppe wird der schadensbringende Aspekt durch die erobernde Gruppe verstärkt betont, um den

ehemaligen politisch einflussreichen Personen ihre Legitimation zu entziehen und die politische Kontrolle über die inkorporierte Gruppe auszubauen (Winkelman 1992:89-92).

Ein gutes Beispiel stellt die Hexenverfolgung in der Neuzeit dar, welche zum Ziel hatte, ein konkurrierendes magisch-religiöses Vorstellungssystem zu vernichten, wobei dies auch auf andere Fälle weltweit zutrifft:

„This would account for the similarity of witch beliefs worldwide, given the similarities among indigenous shamanic-like magico-religious traditions and [...] the similarity of the process of persecution of these traditions by those at higher levels of control in the political hierarchy [...].“ (Winkelman 1990:348f)

4.4 Winkelmans Untersuchung im Kontext des Kulturmaterialismus

Mit dem Kulturmaterialismus lässt sich Winkelmans Untersuchung (1990; 1992; 2010) gut verbinden, da die Herangehensweise der Untersuchung auf denselben science-Prinzipien beruhen wie die des Kulturmaterialismus. Winkelman nutzt für seine Suche nach Gesetzmäßigkeiten in Bezug auf die Frage, welche Faktoren für das Auftreten der unterschiedlichen magisch-religiösen Spezialisten verantwortlich sind, ein Subsample aus den SCCS. Weiters versucht er diese Ergebnisse mit Erkenntnissen aus anderen Wissenschaftsgebieten zu verbinden, um die Erklärungskraft seiner Untersuchung zu erweitern²⁸. Besonders gut zeigt sich das in seinem neueren Werk (Winkelman 2010), wo er zahlreiche aktuelle Arbeiten aus den Neurowissenschaften, und der Kognitionsforschung und Arbeiten aus der Verhaltensbiologie (in Bezug auf die Frage nach der Ursache der Entwicklung schamanistischer Techniken während der Evolution des Menschen) zu integrieren versucht. Dies entspricht den Qualitäten einer scientific theory:

²⁸ Die kohärente Integration von Theorien aus anderen Disziplinen ist es u.a. auch, was eine gute „scientific theory“ auszeichnet (Harris 1994:64).

“The aim of scientific research is to formulate explanatory theories which are (1) predictive (or retrodictive), (2) testable (or falsifiable). (3) parsimonious, (4) of broad scope, and (5) integratable or cumulative within a coherent and expanding corpus of theories. The same criteria distinguish scientific theories which are more acceptable from those which are less acceptable.” (Harris 1994:64)

Kulturmaterialistischer Theorie folgend ist der Beginn der Suche nach den Gründen für die Veränderung in der Infrastruktur am aussichtsreichsten da Veränderungen auf dieser Ebene am stärksten das Gesamtsystem verändern. Winkelman ist nicht dieser Herangehensweise gefolgt. Seine Untersuchung lässt sich aber mit kulturmaterialistischer Theorie verbinden, wobei Harris (2001b:632f) selbst für die Einbettung statistischer Cross-Cultural-Untersuchungen in Makrotheorien argumentiert, um einerseits die Auswirkungen möglicher Fehlerquellen in den Daten zu minimieren und andererseits eine bessere und umfangreichere Aussagekraft des statistischen Materials in Kombination mit einer Makrotheorie in Bezug auf Einzelfälle zu ermöglichen:

„The correlations achieved by what has been called ‘the-throw-it-against-the-wall-and-see-if-it-sticks’ technique are unlikely to build on their own toward a macro-theory. [...] It is quite possible [with this method] to write a hundred trivial equations none of which relate to the others, or all of which relate to each other indiscriminately, and at the same time to get a negative result on the theory which subsumes them all. If we wish to achieve an orderly picture of history, we must begin by assuming that there are certain orderly principles which are at work. [...] [T]here is no substitute for macro-theory founded on detailed dia-chronic and synchronic causal-functional analysis of specific cases. [...] On the other hand, the utility of the statistical-cross-cultural-survey is beyond dispute and Tylor’s belief that “in statistical investigation the future of anthropology lies” still holds true when statistical investigation is used as a method for revealing unsuspecting connections among institutions, for identifying exceptions to regularities, as a measure of probability, and as an indicator for research needs. But it holds true only if we accept the larger theoretical frame within which Tylor sought to encourage the use of his method [...].” (Harris 2001b:632f)

Im Zuge der Untersuchung kam Winkelman zu dem Ergebnis, dass von 98 Variablen schlussendlich nur vier Variablen in verschiedenen Kombinationen das Auftreten der unterschiedlichen Spezialisten vorhersagen (Winkelman 1992:18; 27):

„[...] only 4 variables were found to be sufficiently predictive: fixity of residence (nomadic versus sedentary lifestyle), the presence of agriculture as a primary subsistence activity; political integration beyond the level of the local community; and social stratification (presence of castes and classes or hereditary slavery).“ (Winkelman 1992:27)

Dieses Ergebnis lässt sich gut in einen kulturmaterialistischen Theorierahmen einbetten:

Zwei von vier (Sesshaftigkeit und Subsistenzweise) der von Winkelman genannten Faktoren für die Veränderung des Schamanismus sind in die Infrastruktur einzuordnen. Die anderen beiden (politische Integration über die lokale Gruppe hinaus; soziale Stratifikation) sind eine Folge von Veränderungen der Infrastruktur, wenn die Komplexität einer Gesellschaft zunimmt. Dieses Ergebnis folgt Harris' Theorie, dass soziokulturelle Veränderungen der Struktur und Superstruktur eine Folge von Änderungen der Infrastruktur sind. Als Folge der infrastrukturellen Änderungen passen sich Elemente der Struktur und der Superstruktur den veränderten Bedingungen der Infrastruktur an²⁹ (Harris 2001a:56-58; 71f):

„Cultural materialism [...] holds that changes initiated in the etic and behavioral modes of production and reproduction [= the infrastructure] are more likely to produce deviation amplifications throughout the domestic political, and ideological sectors than vice versa.“ (Harris 2001a:71f)

²⁹ Anhand des ethnographischen Beispiels des burjatischen Schamanismus und seiner Veränderung beschreibe ich diesen Prozess in Kapitel 7.2.

Dies lässt sich in einer Tabelle darstellen (als Grundlage folgender Tabelle dienen die Grafiken von Winkelman 1992: 41, 127. Eine leicht modifizierte Fassung seiner Darstellung findet sich in Anhang 2):

	niedrig..... gesellschaftliche Komplexität.....hoch			
Superstruktur (magisch-religiöse Spezialisten)	<i>shaman</i>	<i>shaman/healer priest</i>	<i>healer complex priest medium ODER sorcerer/witch</i>	<i>healer priest medium sorcerer/witch</i>
Struktur			Politische Integration	Politische Integration Klassen
Infrastruktur	Jagen und Sammeln	Ackerbau	Ackerbau	Ackerbau

Tabelle 1

Die obige Tabelle stellt das Auftreten der jeweiligen magisch-religiösen Spezialisten unter den jeweiligen infrastrukturellen Bedingungen bei steigender Komplexität der Gesellschaft dar. Die Subsistenzweise des Ackerbaus oder des Pastoralismus erlaubt eine höhere Bevölkerungsgröße, wobei diese Folgen hat: „With population increase comes greater sociopolitical complexity, reduction of mobility, nucleation of settlements, and sometimes the evolution of state-level societies.” (Sutton and Anderson 2004:252).

Der *priest* tritt bei solchen komplexer werdenden Gesellschaften als Führungspersönlichkeit auf und vereint in dieser Rolle umfangreiche soziopolitische und ökonomische Macht. Dies ist ihm als Mitglied der Elite durch die Kontrolle der Überschussproduktion, die mit diesen Subsistenzformen auftritt, möglich:

„Während der Sesshaftigkeit können Nahrungs-mittel gehortet werden, weshalb [...] die Population steigen kann und damit der Organisationsgrad engerer sozialer Bindungen und eindeutiger Entscheidungsstrukturen bedarf als etwa bei den Wildbeutern. [...] Nicht jedes Gruppenmitglied ist immer der Nahrungsbeschaffung beschäftigt, es können sich deshalb Teilzeit-Spezialisten in den Bereichen Religion, Handwerk und Politik herausbilden.“ (Haller and Rodekohl 2005:167)

Der *priest* erfüllt diese Aufgaben, wobei er weltliche und sakrale Macht in seiner Rolle vereint. Bei solchen Gesellschaften tritt als Spezialist, der für seine Aktivitäten VBZ

einsetzt, der *shaman/healer*³⁰ und nicht mehr der *shaman* auf, der ausschließlich bei Jägern und Sammlern zu finden ist.

Bei weiter steigender Anzahl der Mitglieder der Gesellschaft und des damit einhergehenden Komplexitätszuwachses vergrößert sich die benötigte Fläche für die landwirtschaftliche Produktion. Damit geht ein verstärkter und vermehrter Kontakt mit benachbarten Gruppen einher. Wo Gesellschaften solch hoher Komplexität auftreten, hat dies umfassende Auswirkungen auf andere, benachbarte Gesellschaften:

„Intensive agriculture is generally incompatible with other systems of subsistence and rapidly replaces them. [...] [I]ntensive agriculturalists can successfully expand into territories of other groups because they generally have larger populations and sociopolitical organizations and so can support a full-time military, often the vehicle of expansion.“ (Sutton and Anderson 2004:261f)

Die genannte politische Ausbreitung hat zur Folge, dass sich diese hoch komplexen Gesellschaften auf Kosten benachbarter Gruppen ausbreiten. Bei den benachbarten Gruppen, die sich nicht freiwillig inkorporieren lassen, muss der organisierte Widerstand gebrochen werden. Der *sorcerer/witch* tritt somit im Zuge der politischen Integration von Gesellschaften in eine politisch oder militärisch mächtigere Gesellschaft auf. Im Zuge der Inkorporation dieser Gesellschaften werden ihre ehemaligen politischen Führungspersonen verfolgt. Diese sind es, die bei diesen weniger komplexen Gesellschaften die *shaman* oder *shaman/healer* waren und im Zuge der politischen Inkorporation, falls sie dieser feindlich gegenüberstehen, zu Gegnern der inkorporierenden Gesellschaft wurden. Um sie besser verfolgen zu können, werden sie als *sorcerer/witch* diffamiert (siehe dazu Kapitel 4.3.6).

Bei den Gesellschaften mit der höchsten Komplexität, welche auch von sozialer Stratifikation gekennzeichnet sind, finden sich schließlich vier magisch-religiöse Spezialisten:

³⁰ Aufgrund einer anderen Subsistenzweise als Jagen und Sammeln sind die Aufgabengebiete seiner magisch-religiösen Aktivitäten andere: Rituale im Kontext der Jagd verlieren an Bedeutung. Rituale im landwirtschaftlichen Kontext werden hingegen wichtiger (Winkelman 1992:58).

„The societies with three and four practitioner types present were compared to socio-economic variables. All have agriculture or pastoralism as a major form of subsistence [...] indicating that these variables are not useful in differentiating between the two type configurations. The crucial difference is with respect to the presence of classes [:] [...] all societies with four practitioner types present [...] have classes.” (Winkelman 1992:39-41)

5 Historischer Kontext

5.1 Die Zeit vor dem Kontakt mit den Russen

Die Vorfahren der Burjaten waren zu der Zeit der mongolischen Eroberungen des frühen 13. Jahrhunderts Teil des Gefolges der mongolischen Eroberer und beteiligten sich auch an den Kriegshandlungen (Krist 2000:47f). Als Folge des Untergangs von Ghenghis Khans Reich nach seinem Tod verlor das Gebiet um den Baikalsee an Bedeutung (Krist 2000:49). Die Zeit der Herrschaft von Ghenghis Khans Söhnen war noch durch einen relativen Frieden gekennzeichnet. Dieser dauerte jedoch nur bis zum Ende der Yüan Dynastie in China an (Forsyth 1994:93f). Als Folge von Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen mongolischen Gruppen siedelten sich Flüchtlinge in dem relativ ruhigen Burjatien an (Krist 2000:51f). Zum Siedlungsgebiet der Burjaten in Sibirien siehe Anhang 3.

„Ergebnis dieser unsteten Verhältnisse in der Baikalsee-Region [...] war, dass das Gebiet auch im 17. Jahrhundert von keiner sich als ethnische Einheit fühlenden Gruppe vollständig beherrscht wurde. Vielmehr trafen die Russischen Eroberer [...] auf eine Vielzahl von Völkern und Stämmen, Sprachen und Dialekten.“ (Krist 2000:54)

Bevor die ersten russischen Eroberer den Baikalsee erreichten, waren etliche Tungusen den Burjaten tributpflichtig. Mit ihrer Eroberung endete die Tributpflicht der eroberten Gruppen gegenüber den Burjaten, was unweigerlich zu Konflikten führte (Forsyth 1994:59).

5.2 Die westlichen und östlichen Burjaten vor der russischen Eroberung

Die Lebensweise der westlichen Burjaten war bereits vor ihrer Eroberung stärker von Sesshaftigkeit und Ackerbau geprägt als die ihrer östlichen Verwandten. Sie lebten in hölzernen Blockhütten und bauten Hirse, Gerste und Buchweizen an und sammelten auch Heu für ihre Tiere (Forsyth 1994:84f). Die östlichen Burjaten hingegen lebten als Hirtennomaden und wanderten mit ihren Pferden und Kühen zwischen unterschiedlichen Weidegebieten. Die Jagd spielte bei den Burjaten, wie auch bei allen anderen mongolischen

Gruppen, eine bedeutende Rolle und wurde meist gemeinschaftlich mit anderen Clans durchgeführt (Forsyth 1994:84f).

Die Schmiedekunst war ihnen lange bekannt und der Schmied hatte eine angesehene Stellung in der Gesellschaft, mit „[...] an almost supernatural status.“ (Forsyth 1994:85).

Ihr Siedlungsgebiet ermöglichte ihnen auch als Händler zwischen den Bewohnern der nördlichen Waldgebiete und jenen aus Innerasien tätig zu sein.

Die Burjaten hatten einigen Schätzungen zufolge für sibirische Verhältnisse eine der größten Bevölkerungen mit mehr als 30.000 Mitgliedern. Im Vergleich zu anderen ethnischen Gruppen Sibiriens hatten sie auch eine stratifiziertere Gesellschaft, wobei diese einem Feudalsystem ähnlich war. Die Rolle des Clanchiefs (*khan* oder *taishis*) war erblich und sie hatten erhebliche Macht über andere Mitglieder. Dank ihrer Machtposition war es ihnen nicht nur möglich, von ihren Clanmitgliedern Tribut einzufordern, sondern diese auch dazu zu bringen sie sich an kriegerischen Auseinandersetzungen mit anderen Ethnien beteiligen mit dem Ziel diese ebenfalls tributpflichtig zu machen (Forsyth 1994:86; zur Bevölkerungsgröße siehe auch Krist 2000:76).

„Thus, before the Russians came, many of the Tungus, Samoyed and Ket tribes living between Lake Baikal and the Yenisey were in the position of subject peoples, dominated either by the Buryat Mongols or by the Kirgiz Turks.“ (Forsyth 1994:86)

Ihr Glaubenssystem bezeichnet Forsyth (Forsyth 1994:85) als „shamanist religion“, welche sich einerseits durch den Glauben an unterschiedliche Geistwesen, andererseits durch die Verehrung von neunundneunzig Gottheiten, welche ihrerseits wieder zahlreiche Nachkommen hatten, auszeichnet. Der Status des Schamanen wurde in den meisten Fällen vererbt, wobei es zwei Arten von ihnen gab. Die weißen Schamanen waren für die Gottheiten des Himmels zuständig und die schwarzen für die der Unterwelt. Bei ihren nächsten Verwandten, den Mongolen, war ebenso der Schamanismus verbreitet, wobei ab dem späten sechzehnten Jahrhundert sich der Buddhismus auszubreiten begann.

„The Buryats, however, did not abandon their tribal religion until a century later, and indeed it was mainly those living east of Lake Baikal who then adopted Buddhism, while the forest Buryats to the west remained true to shamanism.“ (Forsyth 1994:85)

5.3 Die Eroberung der Burjaten

Bei der Eroberung Sibiriens hatten die Russen einerseits einen technologischen Vorteil durch Feuerwaffen (Forsyth 1994:91), andererseits die Möglichkeit, den erobernden Truppen immer wieder Nachschub zukommen zu lassen (Forsyth 1994:87). Im Unterschied zu anderen europäischen Kolonialmächten hatte das russische Reich somit einen bedeutenden Vorteil:

„The only basic difference between Russia’s colonial expansion and that of the West European states was that it was not dependent upon fleets of sailing-ships [...], but [they] advanced overland [...] into ‘unexplored’ regions of the same Eurasian continent. Otherwise the Russian explorer-conquerors share with the West European contemporaries the developments in state and military organisation and technology [...] which gave them a powerful advantage over the less ‘advanced’ native inhabitants of the lands they seized.” (Forsyth 1994:1)

Die Jäger- und Sammlergesellschaften Sibiriens mit einer verhältnismäßig kleinen Bevölkerungszahl waren ihnen technologisch unterlegen und konnten ihnen nicht lange Widerstand leisten (Forsyth 1994:87). Bei den Burjaten war dies jedoch anders. Sie gehörten zu den zahlenmäßig größten Ethnien Sibiriens und waren in der Lage, eine höhere Anzahl von Truppen zu stellen. Durch ihre Kriegszüge gegen ihre Nachbarn waren sie in der Kriegskunst geübt, als die Russen in den 1620ern das erste Mal mit ihnen in Kontakt kamen. Von allen sibirischen Völkern war es ihnen am besten möglich, den russischen Invasoren Widerstand zu leisten. Es sollte mehr als dreißig Jahre dauern, bis die Burjaten erobert werden konnten (Forsyth 1994:86-89). Eine Karte des Verlaufes der Eroberungen findet sich in Anhang 4.

1695 gab es einen erneuten Aufstand, bei welchem die Burjaten Irkutsk belagerten. Ursache waren die jahrzehntelangen Praktiken der russischen Kolonialverwaltung, immer wieder Tributforderungen durch Entführungen der Anführer durchzusetzen. In ihrem Kampf gegen koloniale Ausbeutung sahen sich die burjatischen Clans zu dramatischen Maßnahmen gezwungen:

„[...] [T]heir clans abandoned their homes, combined in large armies to give battle against the invaders, with-drew to strongholds in the forest and carried on guerilla warfare; but once all efforts proved vain in the face of the Russian's guns, the Buryat chiefs still had one last resort – to lead their people in mass migration away from the yoke of the conqueror into the steppes of Mongolia.“ (Forsyth 1994:92)

Nur ein Teil der Burjaten flüchtete in die Mongolei. Clans, für die militärischer Widerstand oder Flucht keine Option darstellten, wurden aufgrund ihrer Tributzahlungen an die Russen von jenen Clans angegriffen, welche noch nicht erobert waren. In der Folge dieser Kämpfe stellten die eroberten Burjaten Kosackenregimenter zur Verteidigung auf. Diese unterstützten dann auch die Russen bei der Eroberung weiterer Gebiete. Die Mongolen beteiligten sich an den Kämpfen gegen die Russen und diejenigen burjatischen Clans, die von den Russen bereits erobert wurden, weil diese nicht mehr an sie, sondern an die Russen Tribut ablieferten und dieser den Mongolen für den Handel mit China fehlte. In Folge der Kämpfe und der chaotischen Situation in dieser Periode begaben sich einige burjatische Clans freiwillig unter russische Kontrolle, um gegen die Angriffe der Mongolen besser geschützt zu sein (Forsyth 1994:96f).

5.4 Die Burjaten unter russischer Herrschaft

Die Burjaten erhielten von der russischen Regierung 1728 Autonomie unter der Bedingung, dass sie die Grenzen im Kriegsfall verteidigen würden und im Gegenzug mischten sich die Russen wenig in die inneren Angelegenheiten der Burjaten ein. Bis in das 19. Jahrhundert war es den Burjaten möglich, ihre politische Organisation und ihr Rechtssystem ohne allzu großen russischen Einfluss beizubehalten. Auf die Wahl der Clanchiefs nahmen sie aber häufig Einfluss, um die von ihnen bevorzugten Kandidaten durchzusetzen. Im Zuge dessen kam es auch dazu, dass es diesen gelang, Herden mit tausenden von Tieren unter ihre Kontrolle bringen und ihre Clanmitglieder für ihren persönlichen Profit auszubeuten (Forsyth 1994:168f; Siikala 1987:300; Vyatkina 1964:205-207).

„Some of the Buryat *noyons*³¹ were granted the status of gentry by the Russian government and, having the example of Russian administrative corruption before them, many became petty despots in the image of their imperial masters.“ (Forsyth 1994:168)

Anfang des 18. Jahrhunderts übernahmen die Burjaten den tibetischen Buddhismus mit Duldung der russischen Regierung unter Katharina der Großen (Forsyth 1994:170). Das erste buddhistische Kloster wurde 1710 gegründet und bis 1740 wurden weitere zehn errichtet. Im Verlauf des 18. Jahrhunderts wurde der Buddhismus zur dominanten Religion der östlichen Burjaten (Forsyth 1994:99f), wobei Shirokogoroff (1999:394) argumentiert, dass diese rasante Ausbreitung dank der Effektivität der tibetischen Medizin, die von den Lamas nach Burjatien gebracht wurde, möglich war.

„Again, as in the case of Lamaism, the chief factor destroying shamanism is not the theory, which may be assimilated by shamanism, but the medical assistance given sometimes quite successfully by the Chinese doctors. This assistance proves that in some cases, when the shamans fail to cure, the Chinese medical art may help, which shows that the Tungus cannot rely only upon the shamans in a most important matter such as the curing of diseases.“ (Shirokogoroff 1999:396)³²

Eine der wichtigsten Aufgaben der Schamanen, die Behandlung von Krankheiten, wurde von einem anderen Spezialisten übernommen und trug mit dazu bei, dass die Dienste des Schamanen seltener benötigt wurden (Shirokogoroff 1999:396).

Die Lamas stellten sich dabei in den Dienst der Clanchiefs und konnten durch diese ihre Machtposition ausbauen: „[...] [T]he clergy, relying on a strong wealthy organization, knew how to climb the back of the clan system and insert it into a dynamic of hierarchical centralization.“ (Hamayon 1998:55).

Zwischen dem Buddhismus und dem Schamanismus gab es von Anfang an Konflikte, wobei es von Seiten der Anhänger des Buddhismus auch zur Verfolgung von Schamanen und der Zerstörung ihrer Kultplätze kam. Bei den östlichen Burjaten, wo der Buddhismus stärker Fuß fassen konnte und es mehr Lamas und Klöster gab, wurde der Schamanismus

³¹ Wohlhabende Burjaten mit großen Herden (Forsyth 1994:86).

³² Diese Beschreibung bezieht sich auf die Tungusen. Der Prozess der Ausbreitung der tibetischen Medizin gemeinsam mit dem Buddhismus erfolgte bei den Burjaten auf dieselbe Art. Somit ist das Beispiel der Tungusen meiner Ansicht nach hilfreich.

stärker verfolgt als bei den westlichen Burjaten. Das Ausmaß dieser Verfolgung zeigt sich dadurch, dass die russische Regierung 1838 ein Gesetz erließ, welches das Töten von Schamanen verbot³³. Bis dahin waren aber zahlreiche Schamanen zu den westlichen Burjaten geflohen und der Schamanismus der östlichen Burjaten wurde zwar geschwächt (Fridman 2004:135f), aber nicht verdrängt (Genest 1887a:13)³⁴. Der Schamanismus behielt seine Funktion in der gesamten Periode vor der Oktoberrevolution (Hamayon 1998:59). Im 19. Jahrhundert breitete sich der Buddhismus insbesondere bei den östlichen Burjaten auf Kosten des Schamanismus aus. Schamanistische Vorstellungen wurden nicht verdrängt, sondern vermischten sich mit buddhistischen Konzepten (Forsyth 1994:170f; Partanen 1941:34). Krader (1954:323) argumentiert sogar: „[...] all the Buryats are fundamentally shamanist, despite an overlay of Lamaism“. Genest (1887a:13) stellt fest, dass in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der burjatische Schamanismus weder durch christliche noch durch buddhistischen Missionierungsbestrebungen verdrängt werden konnte.

Russisch-orthodoxe Missionierung wurde bis 1825 wenig betrieben, danach aber verstärkt. Die Übernahme des Christentums erfolgte, wenn überhaupt, nur formell und die Burjaten blieben ihren schamanistischen Vorstellungen treu (Forsyth 1994:170; Humphrey 1998:30). Die formelle Annahme des Christentum brachte auch eine zeitweilige Befreiung von Steuern mit sich³⁵ (Krist 2000:91; Shirokogoroff 1999:396).

In den zahlreichen buddhistischen Klöstern – 1774 gab es 16, wobei ihre Zahl bis 1916 auf 37 anstieg – wurde neben religiösen Vorstellungen auch tibetische Medizin und Astrologie sowie die tibetische Schrift gelehrt. Dank dieser Institutionen waren die Burjaten die einzige Ethnie Sibiriens, die vor 1917 eine Schrift verwendete (Forsyth 1994:171; Krist 2000:94). Die Klöster fungierten als religiöse und säkulare Bildungseinrichtungen³⁶ für einen großen Teil der Bevölkerung. Die russische Regierung erließ 1822 ein Gesetz, das es den Burjaten erlaubte ihre Kinder sowohl in russische Schule zu schicken, als auch eigene

³³ Dieses Verbot war nicht ohne Eigeninteresse. Burjaten, die Anhänger des Schamanismus waren, konnten leichter zum Christentum bekehrt werden als die Anhänger des Buddhismus (Fridman 2004:135).

³⁴ Der Artikel von Genest basiert auf der Auswertung des Materials, das von Kapitän Adrian Jacobsen im Auftrag des königlichen Museums für Völkerkunde im Zuge einer Reise über Russland, Sibirien, dem Amurland, Nordkorea, Japan und Nordamerika in den Jahren 1884 und 1885 gesammelt wurde (Genest 1887a:11).

³⁵ Shirokogoroff (1999:396) bezieht sich auf die Tungusen. Dies trifft aber auf die Burjaten gleichermaßen zu.

³⁶ Daneben besaßen sie umfangreiche Bibliotheken und betrieben Buchdruckereien (Krist 2000:96).

zu gründen: „[...] native children to attend Russian schools, and also for native communities to open their own schools.” (Forsyth 1994:173).

Die Bevölkerung der Burjaten stieg von ca. 30 000 um 1700 auf 289 000 Menschen Anfang des 20. Jahrhunderts³⁷ (Forsyth 1994:161f; Krist 2000:77), jedoch wurden sie aufgrund der starken Immigration von russischen Bauern zu einer Minderheit in dem von ihnen bewohnten Gebiet. Die westlichen Burjaten änderten im 18. Jahrhundert ihre Subsistenzweise von Hirtennomaden zu Ackerbauern, bei den östlichen Burjaten verlief dieser Prozess langsamer und sie konnten zum Teil ihre nomadische Lebensweise bis Anfang des 20. Jahrhunderts beibehalten, wobei die Tendenz hin zu Ackerbau und einer sesshaften Lebensweise klar vorhanden war. Von Seiten der russischen Regierung wurden auch Maßnahmen getroffen, um die Burjaten zur Sesshaftigkeit zu bewegen³⁸. Die steigende Bedeutung des Ackerbaus bei den westlichen Burjaten zeigt sich auch in dem Anstieg jener Tiere, die im Kontext einer Ackerbaugesellschaft von Nutzen waren.

Die Ausbreitung des Ackerbaus bei den westlichen Burjaten führte dazu, dass andere Tiere im Hirtennomadismus eingesetzt wurden:

„During the same period [...] there was a sharp rise in agriculture [...]. The number of sheep and goats declined [...]. [T]he implication is that [...] they are least compatible with agriculture of all the pastoral stock of the steppe, and that herds of cattle and horses have utility in conjunction with agriculture, in draft, transport, farming itself.” (Krader 1997:70; siehe dazu auch Krist 2000:108)

Ab dem Ende des 18. Jahrhundert wurde von den Burjaten auch vermehrt Ackerbau betrieben (Forsyth 1994:173-175; Siikala 1987:299; Krader 1997:70; 96; Krist 2000:104f), da durch die von den Russen aufgebaute Bergbauindustrie Nachfrage nach diesen

³⁷ Ein Grund für den burjatischen Bevölkerungszuwachs liegt in der Assimilation zahlreicher Evenken/Tungusen. Die Russen vertrieben zahlreiche Burjaten. Diese flohen in von Evenken bewohnte Gebiete, wobei diese „[...] unter starken Druck gerieten und entweder flohen oder sich früher oder später assimilierten.“ (Krist 2000:78). Die Tributpflicht war ein weiterer Grund, warum sich Evenken als Burjaten bezeichneten, da sie als solche nur ein Fünftel des Tributs abliefern mussten (Krist 2000:78). Dies ist sicherlich mit ein Grund für den Anstieg der burjatischen Bevölkerung, wobei der allmähliche Wechsel der Subsistenzweise meiner Ansicht nach eine größere Rolle spielt.

³⁸ „[...] [T]hey were gradually settled in wooden houses and sedentary villages toward the end of the period; they underwent the transition from pastoral nomadism to agriculture;“ (Krader 1978:188)

Produkten entstand (Vyatkina 1964:207). Krist (2000:105) beschreibt diesen Prozess treffend:

„Jedoch vollzog sich im 19. Jahrhundert sowohl eine Entwicklung von reiner Viehzucht zu einer gemischten Wirtschaftsform aus Viehzucht und Bodenbau als auch vom ursprünglichen Dauernomadismus zu einem zyklischen Nomadismus. In Cisbaikalien [dem westlichen Teil Burjatiens,] [...] verlief dieser Prozess schneller als in den größtenteils offenen Steppenlandschaften Transbaikaliens [dem östlichen Teil Burjatiens].“

Es gelang den Burjaten, ihr Gebiet bis Ende des 19. Jahrhunderts größtenteils unter ihrer Kontrolle zu behalten und ihre ethnische Identität zu bewahren³⁹ (Forsyth 1994:173-175; Bastian 1873:398). Die steigende Bedeutung des Ackerbaus als Subsistenzweise zeigt sich in einem bedeutenden, alljährlich im Herbst nach der Ernte veranstalteten, gemeinschaftlichen Fest zu Ehren des „Herren des Landes“ und seiner Frau (Czaplicka 1914:284).

Anfang des 20. Jahrhunderts forcierte die russische Regierung nach ihrer Niederlage im Russisch-Japanischen Krieg (1904-5) die Besiedelung Sibiriens durch Russen, um ihren Machtanspruch weiterhin aufrechtzuerhalten. 1911 stellten die Einwanderer bei weitem die Mehrheit der Bevölkerung rund um das Gebiet des Baikalsees. Die Transsibirische Eisenbahn wurde noch vor Beginn des Ersten Weltkrieges fertig gestellt und erleichterte die Migration russischer Bauern nach Sibirien. Bereits im Jahr 1900 erreichte sie jedoch Irkutsk unweit des Baikalsees. Insbesondere die fruchtbaren Gebiete Südsibiriens waren für diese attraktiv. Die Landreform Stolypins Anfang des 20. Jahrhunderts hatte katastrophale Auswirkungen auf die Burjaten, sie verloren ein Drittel des Landes, das ihnen gehört hatte. Die Subsistenzweise des Hirtennomadismus wurde dadurch noch schwieriger und in der Folge verschlechterte sich die Beziehung zu den Russen (Forsyth 1994:191f, 271; Krist 2000:100). Das Verhältnis gegenüber dem Russischen Reich verschlechterte sich auch aufgrund der Einberufung von 12 000 Burjaten in die russische Armee während des Ersten Weltkrieges (Forsyth 1994:271).

³⁹ Für zahlreiche andere Ethnien in Sibirien war hingegen die Situation dramatisch: „All observers of the Siberian native peoples in the late nineteenth century agree that, with the exception of the Buryats, Yakuts, and the semi-independent Chukchis, most had reached a state of demoralisation and near-destitution.“ (Forsyth 1994:161).

5.5 Die Burjaten unter sowjetischer Herrschaft

Im russischen Bürgerkrieg kämpften Burjaten auf beiden Seiten, wobei 1920 das gesamte burjatische Gebiet unter Kontrolle der Sowjets kam.

Unmittelbar nach dem Ende des russischen Bürgerkriegs wurde die burjatische Sowjetrepublik gegründet (für die Ausmaße dieser Teilrepublik der Sowjetunion siehe Anhang 5). In dieser stellten die Burjaten 1926 fast die Hälfte der Bevölkerung⁴⁰. Die neue ökonomische Politik der Sowjets⁴¹ ermöglichte den raschen Wiederaufbau der Wirtschaft, wobei bei den Burjaten die Subsistenzweise des Hirtennomadismus bis 1928 dominant blieb (Forsyth 1994:275).

In Bezug auf die religiösen Vorstellungen der Burjaten zeigten sich die Sowjets zunächst tolerant:

„As the first anti-religious campaign was already well under way in European Russia by then, the tolerance shown by the Soviet régime towards Buddhism in Buryatia indicates their awareness of the need to tread cautiously in an alien land where anti-Russian feeling ran high and the Russian Communist Party's organs of government and state coercion were not yet fully established. This situation changed radically from 1929 onward.” (Forsyth 1994:276)

Im Unterschied zu anderen Ethnien Sibiriens hatten die Burjaten in dieser Periode ein ausgeprägtes Nationalbewusstsein und ihre historischen kulturellen Kontakte zur Mongolei

⁴⁰ 215 000 (43,8%) Burjaten; 258 000 (52,7%) Russen (Forsyth 1994:275).

⁴¹ Die Sowjets betrachteten sich als die Vertreter des Fortschritts und die Ethnien Sibiriens als rückständig. Diese sollten nach sowjetischem Vorbild modernisiert werden und die ethnographischen Forschungen in den 1920er Jahren dienten dazu, dieses Ziel leichter erreichen zu können. Die Lebensweise der sibirischen Ethnien war gänzlich anders als die der Unterstützer der Sowjets, in erster Linie Fabrikarbeiter und das Proletariat, und sie übernahmen daher die Vorstellungen der Sowjets nicht, da diese für sie in Anbetracht ihrer Lebensweise keinen Sinn machten (Forsyth 1994:244f). „[...] [T]he Communist Party considered it necessary to involve the natives to be part of the new Soviet system, but as there were no industrial workers or proletariat, and no class consciousness or revolutionary feelings among them, a great deal of Marxist theorising and practical experimentation was required in order to decide upon the appropriate form for native Soviets by ‘adapting them to pre-capitalist conditions’.” (Forsyth 1994:245). Das ökonomische System der Ethnien Sibiriens sollte, marxistischer Theorie folgend, zuerst zu einem kapitalistischen umgeformt werden, um dann letzten Endes ein sozialistisches werden zu können (Forsyth 1994:247). Nicht zuletzt sollten durch diese Maßnahmen der Einfluss der Gegner des Sowjetsystems minimiert werden (Shirokogoroff 1999:400).

und China blieben bestehen. Um eine nationalistisch motivierten Abspaltung zu verhindern, folgte nach 1929 eine Welle der Repression. Diese richtete sich gegen die Lamas, orthodoxe Priester und Schamanen, wobei sie meist in die sowjetische Version von Konzentrationslagern gebracht wurden. Die erst in den 1920ern gegründeten säkularen burjatischen Institutionen und Zeitungen wurden geschlossen. (Forsyth 1994:330f).

Der Schamanismus wurde in den 1920ern in der gesamten Sowjetunion verboten. Es war den Schamanen nicht mehr möglich, ihre Rituale öffentlich durchzuführen und ihre Trommeln, die Schamanenkleidung und sonstigen Gegenstände, die sie verwendeten, wurden konfisziert. Trotz dieser Maßnahmen bestand der Schamanismus in weiten Teilen Sibiriens weiter. Die Schamanen waren von Anfang an Gegner der bolschewistischen Revolution, weil die den sibirischen Gesellschaften aufgezwungenen Änderungen in der Subsistenzweise ihre soziale Position und Funktion zu untergraben drohten und dabei ihre Rolle als Heiler durch die Einführung der westlichen Medizin in Frage gestellt wurde. Bis in die 1930er Jahre konnte der Schamanismus trotz Repressionen weiterhin bestehen bleiben, da diese hauptsächlich gegen die öffentlichen Rituale und die Ausrüstung der Schamanen gerichtet war. Wegen mangelhaften Verständnisses bezüglich den Vorstellungen und der sozialen Funktion der jeweiligen Ethnien von Seiten der Sowjets konnte der Schamanismus bis in die 1930er Jahre im Verborgenen bestehen bleiben (Forsyth 1994:287-289).

„Not until much of the fabric of native society had been undermined by collectivization and the abandonment of nomadism did a significant reduction of the influence of the shamans take place [...]” (Forsyth 1994:287)

Dem burjatischen Buddhismus erging es jedoch viel schlechter. Als organisierte Religion war er, wie die russisch-orthodoxe Kirche, das Ziel der anti-religiösen Politik. Für die Burjaten erwies sich die Unterdrückung und Vernichtung des Buddhismus als verheerend, da bedeutende kulturelle Errungenschaften⁴² mit ihm eng verwoben waren. Die meisten buddhistischen Lamas flohen in der ersten Hälfte der 1930er, was einer Zerstörung eines bedeutenden Teils der burjatischen Kultur⁴³ gleichkam (Humphrey 1998:32). Humphrey

⁴² Literatur, Kunst, tibetische Medizin, das Bildungssystem (Humphrey 1998:32).

⁴³ 16 000 Lamas flohen, wurden deportiert oder hingerichtet und sämtliche Klöster wurden geschlossen (Fridman 2004:123).

(1998:32) drückt es treffend aus: „[...] the effect was the annihilation of the most distinctive, sophisticated and serious part of Buryat culture.”

Die Kollektivierungsmaßnahmen begannen 1929. Diese wurden einer Gesellschaft von Hirtennomaden aufgezwungen, in der es zwar Klassenunterschiede gab, aber „[...] the concept of ‘class struggle’ was absent.” (Forsyth 1994:331f). Das Ziel der Sowjetregierung war Burjatien zum wichtigsten Gebiet landwirtschaftlicher Produktion für ihr Gebiet im östlichen Sibirien zu machen. Um den Ausbau der landwirtschaftlich genutzten Fläche für die Getreideproduktion zu ermöglichen, wurde das Land, welches bis dahin von den Burjaten für die extensive Viehhaltung genutzt wurde, enteignet. Die bis dahin nomadisch lebenden Burjaten sollten sesshaft werden, in den Kolchosen arbeiten und ihre Tiere sollten ebenfalls in die Kolchosen eingegliedert werden, was einer Enteignung ihrer Tiere gleichkommt. Die Reaktion der Burjaten war ein Aufstand, bei dem die sowjetischen Vertreter, welche diese Maßnahmen durchzusetzen versuchten, getötet wurden. Die Sowjets schlugen den Aufstand nieder, wobei tausende Burjaten zu Tode kamen. Mit der Vernichtung ihrer nomadischen Lebensweise konfrontiert blieb ihnen als letzte Möglichkeit des Widerstands die Massenschlachtung ihrer Tiere, um den Sowjets die Möglichkeit zu nehmen, sie in den Kolchosen einzusetzen. Diejenigen, die sich weiterhin weigerten, „freiwillig“ ihr Land den Kolchosen zu übergeben, wurden deportiert. Die Leiter dieser Kolchosen waren später häufig dieselben Personen, welche die Kollektivierungsmaßnahmen auf lokaler Ebene durchgesetzt hatten (Forsyth 1994:331-333).

Die Kollektivierungsmaßnahmen wurden innerhalb kürzester Zeit umgesetzt. Eine sowjetische Quelle (Vyatkina 1964:230) berichtet, dass die Anzahl der Haushalte, welche Teil einer Kolchose waren, innerhalb von drei Jahren ab dem Beginn der Kollektivierung 1929 von 5,5 % auf 61,1 % anstieg. Bis 1937 waren 92 % der Haushalte kollektiviert, wobei auch diejenigen, die nicht in den Kolchosen tätig waren, nicht mehr einer nomadischen Subsistenzweise nachgehen konnten. In dieser Zeit wanderten zahlreiche Russen als Facharbeiter für den Bau der Eisenbahnen und Fabriken ein, wobei sie sich häufig auf die größeren Ortschaften konzentrierten. Die Burjaten blieben zum Großteil im ländlichen Gebiet. Sie waren auch eine der wenigen Ethnien, von denen die sowjetischen Statistiken eine Abnahme der Bevölkerung (in der Zeit von 1926 bis 1939 um 5,4 %) verzeichnete (Forsyth 1994:334; Vyatkina 1964:230).

Forsyth (1994:334) sieht die Ursache dieser Bevölkerungsabnahme in „[...] drastic losses by violence, famine, deportation, and perhaps emigration to Mongolia.”

Bereits vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs waren die Burjaten aufgrund ihrer Kosakentradition Teil der Sowjetarmee. Die Sowjetunion startete wegen des ungünstigen Kriegsverlaufs 1941 die Massenmobilisierung, die für praktisch alle Männer in der gesamten Union galt. Diese hatte zur Folge, dass fehlenden Personen in der Landwirtschaft durch Frauen, Kindern und ältere Personen ersetzt werden mussten. Die Landwirtschaft Südsibiriens gewann wegen der Besetzung des westlichen Teils der Sowjetunion durch die deutsche Armee an Bedeutung. Die Männer, die nicht direkt am Kriegsgeschehen beteiligt waren, zwang man in die ihnen fremde Lebenswelt der Industriegüterproduktion. Die direkt an den Kampfhandlungen Beteiligten mussten in einer unbekannten Umgebung für ein Ziel und eine Ideologie kämpfen, mit der sie sich nur wenig identifizieren konnten (Forsyth 1994:347-349). Die Auswirkungen auf die sibirischen Ethnien waren verheerend:

„[...] [T]he cost of their single-minded war effort to the non-Russian communities of Siberia was disproportionately high. [...], it must be concluded that the value of the conscription of Siberian natives to the Soviet Russian and Allied cause could scarcely justify the hardships imposed upon the native communities and the destruction of their way of life caused the wholesale uprooting of their menfolk for use in the Red Army or the industrial labour-force.”
(Forsyth 1994:351)

Die traumatischen Erlebnisse während des Kriegs und das soziale Umfeld der Armee veränderten die Überzeugungen und Vorstellungen der Überlebenden für immer (Forsyth 1994:349).

Nach dem Krieg begann eine zweite Welle der Kollektivierung, bei welcher die Kolchosen in die noch größeren Sowchosen umgewandelt wurden (Forsyth 1994:362f). In der Organisation der Arbeitskräfte sieht der sowjetische Autor Vyatkina (1964:233) keinen Unterschied zur restlichen Sowjetunion.

Die im sowjetischen System ausgebildete Generation bevorzugte das städtische Leben⁴⁴. Die indigenen Institutionen, welche bis dahin erhalten blieben, verloren in diesem Umfeld weiter an Bedeutung. Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Clan wurde zwar vergessen, aber die Zugehörigkeit zur eigenen Ethnie gewann an Bedeutung (Forsyth 1994:362f).

Die Lebensweise der Burjaten veränderte sich aufgrund der Kollektivierungsmaßnahmen. Bis dahin pflegten sie eine nomadische Lebensweise in kleineren Gruppen, verteilt über die gesamte Steppe. Die Kolchose und später die Sowchosen setzten dem ein Ende, da die Arbeit in diesen eine Sesshaftigkeit in oder in der Nähe dieser voraussetzte. Das Pferd als wichtigstes Nutztier wurde von riesigen, den Kollektiven gehörenden Schafherden abgelöst. Die Familienstruktur näherte sich, insbesondere in den urbanen Zentren, der russischen Norm an, im ländlichen Gebiet behielt die erweiterte Familie von drei Generationen ihre Bedeutung. Die Bevölkerungsgröße stieg um 67 % in der Periode von 1959 bis 1989 auf 420 000. Grund war einerseits das Bevölkerungswachstum, andererseits die Immigration von westlichen Burjaten, die außerhalb der burjatischen Sowjetrepublik lebten. Während der 1970er Jahre verdoppelte sich die Zahl der in den Städten lebenden und arbeitenden Burjaten (Forsyth 1994:375f), wobei Ulan-Ude das Zentrum der Industrieproduktion wurde, in der zahlreiche Burjaten einen Arbeitsplatz fanden (Vyatkina 1964:235). Die Lebensweise nach dem Zweiten Weltkrieg näherte sich der russischen Norm an (Vyatkina 1964:235f).

Das sowjetische Bildungssystem, die kommunistischen Jugendorganisationen und anti-religiöse Propaganda trugen dazu bei, dass religiöse Vorstellungen an Bedeutung verloren. Das Gleiche wurde mit der Förderung der Urbanisierung bezweckt, da die Sowjetpolitik die ländlichen Gebiete als letzte Rückzugsgebiete traditioneller Vorstellungen betrachtete, welche einer säkularen Gesellschaft im Weg standen. Trotz all dieser Maßnahmen von Seiten der Sowjets konnte der Buddhismus im Kontext von Begräbnissen und dem Tod seine Bedeutung bewahren und die meisten Burjaten statteten gelegentlich den zwei verbliebenen buddhistischen Klöstern einen Besuch ab (Forsyth 1994:378).

⁴⁴ Weitere Gründe waren die schwierigen Lebensbedingungen am Land und eine anti-ländliche Parteipropaganda mit dem Ziel, die Urbanisierung voranzutreiben (Forsyth 1994:362).

5.6 Die Burjaten nach dem Ende der Sowjetunion

Der Zusammenbruch der Sowjetunion hatte in Burjatien nicht diese starken sozioökonomischen und politischen Veränderungen zur Folge wie in anderen Gebieten, wo Nationalismus, aggressive Kommerzialisierung und Ausbreitung der organisierten Kriminalität in der ersten Hälfte der 1990er Jahre schwerwiegenden Problemen wurden. Der Grund für diese oberflächliche Kontinuität ist einerseits im Fortbestehen der alten politischen Elite im Kontext der russischen Föderation und andererseits in der ökonomischen und finanziellen Abhängigkeit von Moskau begründet. Ich bezeichne das als oberflächlich, weil statt den quasi-automatischen finanziellen Unterstützungen der Sowjetzeit diese unregelmäßig erfolgten und immer wieder neu verhandelt werden mussten (Humphrey 1998:vii). Die wirtschaftliche Situation Burjatiens hat sich in den 1990ern stark verschlechtert. Sie gehört mit zu den ärmsten Teilrepubliken der russischen Föderation, wobei sogar von Fällen berichtet wurde, in denen Menschen aufgrund ihrer ökonomischen Situation beinahe verhungert wären. Die Folgen sind ein Anstieg der Sterblichkeitsrate und schlechtere Gesundheitsversorgung. Die Geburtenrate sank ebenfalls. Die Landwirtschaft ist nicht in der Lage, gewinnbringend zu produzieren⁴⁵ und muss mit russischen Krediten gestützt werden. Im Vergleich zu der Sowjetzeit ist die Größe der im Besitz der Kollektive befindlichen Herden und der gesamten landwirtschaftlichen Produktion auf die Hälfte geschrumpft. Reformkonzepte einer post-industriellen Produktionsweise fehlen. Die ländliche Bevölkerung beschreibt die Gegenwart als eine Zeit der De-Modernisierung, wobei diese Beschreibung zutreffend ist (Humphrey 1998:x-xi). Die Landwirtschaft kann nur mehr für etwa die Hälfte der Landbevölkerung einen Arbeitsplatz bieten (Humphrey 1998:454). In die Städte wandert der gebildetere Teil der Landbevölkerung, während aus den Städten die Älteren und diejenigen, die dort keine Zukunft sehen, zurück auf das Land ziehen, um dort bei Verwandten und mit Hilfe einiger weniger Nutztiere zu überleben (Humphrey 1998:456). Zahlreiche Personen, insbesondere im ländlichen Gebiet, sind von Pensionszahlungen als wichtigste Einkommensquelle abhängig (Humphrey 1998:466).

⁴⁵ Sie sind einerseits den Preisschwankungen des freien Marktes für jene Produkte ausgesetzt, die sie kaufen müssen, gleichzeitig fehlt ihnen der Zugang zu einem Absatzmarkt für ihre Produkte. In Burjatien selbst ist die Nachfrage und der Preis, den die verarmte Bevölkerung zahlen könnte, zu gering (Humphrey 1998:444).

6 Der burjatische Schamanismus

Ich beschränke mich bei der Darstellung des Schamanismus in den folgenden Unterkapiteln auf den Zeitraum des 19. Jahrhunderts bis zur Oktoberrevolution und auf die Zeit nach dem Ende der Sowjetunion.

6.1 Vor der Sowjetzeit

Im burjatischen Schamanismus unterscheidet man zwischen dem schwarzen und dem weißen Schamanen⁴⁶, wobei sowohl Männern als auch Frauen diesen Status innehaben konnten. Ersterer ist eher für Schadenszauber zuständig und wird von den Burjaten gefürchtet und auch verfolgt. Die Angst vor ihm geht von der Vorstellung aus, dass er in der Lage sei, die Beziehungen zwischen den Menschen zu seinen Gunsten zu verändern (Krader 1978:191; 220) oder Krankheit und Tod zu verursachen (Czaplicka 1914:201). Er wurde als Gegner sowohl der weißen Schamanen als auch einzelnen Burjaten betrachtet (Schmidt 1952:393; Krader 1978:202). „[...] Buryat black shamanism may be classified as witchcraft, comparable to that found in New England in the 17th century.“ (Krader 1978:202). Wie diese wurden die schwarzen Schamanen bei den Burjaten verfolgt und getötet (Czaplicka 1914:201; Mikhailovskii und Wardrop 1895:130).

Die Aufgabenbereiche und der moralische Status beider Arten von Schamanen sind einander entgegengesetzt:

„[...] [T]he white shamans in the service of the western deities are helpful, the black are in the service of eastern and are harmful to men; the white shamans intermediate with the spirits on behalf of human weal, the black in behalf of human woe.“ (Krader 1978:192; gleiches schreiben Czaplicka 1914:201; Nioradze 1925:26; 86; Vyatkina 1964:227; Mikhailovskii und Wardrop 1895:130; Forsyth 1994:85)

Dem weißen Schamanen ist die Himmelsrichtung des Westens, die rechte Seite, die rechte Hand und die Farbe Weiß zugeordnet. Er wird von der Gesellschaft größtenteils positiv gesehen. Dem schwarzen Schamanen ist die Himmelsrichtung Osten, die linke Seite, die

⁴⁶ Der Begriff „Black Faith“ für den Schamanismus als Ganzes wurde als Gegensatz zum „Yellow Faith“ des Buddhismus verwendet (Czaplicka 1914:166).

linke Hand und die Farbe Schwarz zugeordnet. Er wird vorwiegend negativ gesehen (Krader 1978:191; Sandschejew 1928:976). Diesen Himmelsrichtungen sind ebenso die Geister zugeordnet, wobei beide Arten von Schamanen mit den Geistern in Konflikt kommen können, wenn diese für Probleme verantwortlich gemacht werden (Krader 1978:192). Die bedeutendste Aufgabe des weißen Schamanen ist es, den Einfluss der „bösen“ bzw. schadensbringenden Geister, die dem Osten zugeordnet sind, sowie der mit ihnen zusammenarbeitenden schwarzen Schamanen, zu minimieren (Krader 1978:194; Schmidt 1952:393; Mikhailovskii und Wardrop 1895:130). Die schadensbringenden Geister werden nach Bastian⁴⁷ (1873:400) häufiger mit Opfern und Gebeten bedacht als die westlichen, da von diesen weniger Gefahr für die Menschen ausgeht.

Krader (1978:217f) sieht den burjatischen weißen Schamanen als eine Person, welche für seine Gruppe gegen die Naturgewalten kämpft und ihren Einfluss auf die Menschen zu verändern versucht. Die Naturgewalten werden als Personifikation der Spirits gesehen. Damit ist es für die Burjaten naheliegend, dass er ebenso in der Lage ist, auf die inneren Angelegenheiten der Gruppe Einfluss zu nehmen. Er wird aufgrund dessen auch gefürchtet. Die Einflussnahme des schwarzen Schamanen wurde jedoch viel stärker gefürchtet, weil dieser als jemand gesehen wurde, der das gesamte soziale Gefüge und die gedachte Ordnung der Natur und der burjatischen Kultur verändern und damit gefährden könnte (Krader 1978:222). Er wurde auch als jemand gesehen, der Krankheiten und Tod verursachen kann (Czaplicka 1914:201).

Ein anschauliches Beispiel für einen Schadenszauber nennt Genest (1887b:253): Dabei wird von der Person, der Schaden zugefügt werden soll, eine Zeichnung auf einem Stück Stoff angefertigt. Dieses Objekt heißt Sjä. Der Stofffetzen zeigt ihn mit dem Kopf nach unten. Die Ähnlichkeit der Zeichnung zur eigentlichen Person ist dabei nicht sehr groß.

„Diese Abbildungen werden an irgend einem Orte in der Jurte des Besitzers, dem man Schaden zufügen will, versteckt. Der Einfluß des Sjä giebt sich durch Krankheit und Tod des Jurtenbesitzers kund.“ (ebd.)

⁴⁷ Er besuchte im Jahr 1866 Burjatien (Bastian 1873:396).

Solange sich dieses Objekt in der Jurte befindet, helfen weder Opferrituale noch die Gottheiten oder Geister. Bei Verdacht auf einen solchen Sjä holen die Bewohner der Jurte einen Schamanen, dessen Aufgabe es ist, diesen zu finden und zu verbrennen.

„Der gefundene Sjä muß verbrannt werden, kehrt aber zu dem Schamanen, welcher ihn gemacht hatte, zurück und beunruhigt ihn solange, bis der Schamane einen neuen Sjä anfertigt und denselben versteckt.“ (ebd.)

Die Auserwählung im burjatischen Schamanismus⁴⁸ erfolgt auf mehrere Arten, wobei die häufigste⁴⁹ mit der Besessenheit des potentiellen Schamanen durch den Geist eines Ahnen, der selbst einst Schamane war, beginnt (Krader 1978:195). Bastian (1873:406) und Sandschejew (1928:977) berichten dasselbe. Czaplicka (1914:178) ergänzt, dass nicht zwangsläufig in jeder Generation einer Familie, welche Schamanen hervorgebracht hatte, jemand Schamane werden musste. Es kam durchaus vor, dass über mehrere Generationen niemand in einer solchen Familie Schamane wurde. In der Regel jedoch hatten die Schamanen unter ihren Vorfahren jemanden der Schamane war.

Einen Schamanen als Vorfahren zu haben war damit entscheidend, um selbst diesen Beruf ausüben zu können. Daneben wurden die potentiellen zukünftigen Schamanen noch anhand von anderen Charakterisierungen ausgewählt: Er konnte plötzlich bewusstlos werden, spontan Krampfanfälle bekommen oder in Träumen oder Visionen von seinen Ahnengeistern die Aufforderung bekommen, dass er sich zum Schamanen initiieren lassen solle. Visionen, in denen der Kandidat zukünftige Ereignisse sah, werden ebenso berichtet. In einigen Fällen wurden sie so krank, dass nur die Ausbildung zum Schamanen es ihnen ermöglichte, wieder gesund zu werden. In den meisten Fällen begannen die Kandidaten nur widerwillig ihre Ausbildung (Krader 1978:201; Nioradze 1925:54-56; Schmidt 1952:394-396; Mikhailovskii und Wardrop 1895:86f).

Sobald ein Kandidat für das Amt des Schamanen die Adoleszenz erreicht hat, ändert sich sein Verhalten. Er ist seinen Mitmenschen gegenüber launisch, fällt leicht in Trance und

⁴⁸ Dies gilt für beide Arten von Schamanen.

⁴⁹ Die zweite Möglichkeit bestand darin, dass jemand durch einen Blitzschlag getötet wurde. Dann war es für seine Nachkommen möglich, zu Schamanen zu werden. Die dritte Möglichkeit für eine Person zum Schamanen zu werden, bestand darin, ein spezielles alkoholisches Getränk zu trinken (Krader 1978:199f; Mikhailovskii 1895:86).

reist von einer Siedlung zur nächsten, um Schamanen bei ihren Ritualen zu beobachten. Er zieht sich auch für längere Zeit in abgelegene Gebiete wie Berge oder Wälder zurück, um mit den Geistern zu sprechen. Nach dem Gespräch wird er häufig bewusstlos. Ein ihn begleitender Freund sorgt in dieser Zeit dafür, dass er sich nicht verletzt (Czaplicka 1914:185f; siehe auch Nioradze 1925:56; Mikhailovskii und Wardrop 1895:87).

Sandschejew (1928:977) schreibt, dass von hundert Schamanen, die er persönlich traf, diese, „[...] den Scha-manenberuf nur äußerst ungern ergriffen haben.“ Anhand eines Beispiels beschreibt er den Verlauf der Schamanenkrankheit: Der Schamane Machotschkejew lehnte während seiner Jugend den Schamanismus ab. Er erkrankte und niemand in Irkutsk konnte ihn erfolgreich behandeln. Ihm erschienen Geister, welche ihm erklärten, er müsse selbst Schamane werden. Als er dies schließlich akzeptiert hatte, wurde er gesund (Sandschejew 1928:978). Die Ausbildung durch die Geister, seine Lehrer und die Genesung von der Schamanenkrankheit ist eine „[...]dop-pelte Initiation durch Ekstase und Überlieferung [und] verwandelt den Kan-didaten [...]in einen von der Gesellschaft anerkannten Schamanen.“ (Eliade 1975:23).

Weitere Beispiele nennt Eliade (1975:53):

„Bevor der Kandidat Schamane wird, muß er eine lange Zeit krank sein; die Seelen der schamanischen Ahnen umgeben den Kandidaten, sie martern und schlagen ihn und zerschneiden seinen Körper mit einem Messer usw. Während dieser Prozedur liegt der zukünftige Schamane leblos da; Gesicht und Hände sind blau, das Herz schlägt kaum [...].

[...]

[D]ie Geister der Ahnen [bringen] die Seele des Kandidaten vor die <<Versammlung der Saaitans>> im Him-mel und dort wird er unterwiesen. Nach der Initiation kocht man sein Fleisch, um ihn die Kunst des Schamanisierens zu lehren. Während dieser Initiationsfolter bleibt der Schamane sieben Tage und sieben Nächte wie tot. Dabei kommen die Verwandten (außer den Frauen) und singen [...] Wäh-rend sein Körper von den Ahnen zerstückelt und gekocht wird, kann kein Fremder ihn berühren [...].“

Die Kosten der Ausbildung und der Paraphernalien trug die gesamte Lineage. Der zukünftige Schamane stand damit in einem Schuldverhältnis gegenüber der Lineage. Diese

übernahmen die Kosten, weil der weiße Schamane für die Gruppe nützliche Aufgaben⁵⁰ erfüllte (Krader 1978:201; Schmidt 1952:419).

Sandschejew (1928:982) drückt es treffend aus:

„Die Schamanen erscheinen bei den Burjaten jetzt gleichsam als *Eigentum des ganzen Geschlechts* [Hervorhebung durch den Autor]; alle Auslagen, die mit der Belehrung und der Vor-bereitung des Schamanen zu seiner Tätigkeit verbunden sind, bestreitet das ganze Geschlecht zusammen und diese Auslagen kommen zuweilen sehr hoch und können von einer einzelnen Person (dem Schamanen) nicht getragen werden.“

Im Gegenzug war er dazu verpflichtet, für seinen Clan zum Teil kostenlos zeitintensive Rituale durchzuführen. Seine eigene ökonomische Situation ist hingegen nicht besonders gut, und die Schamanen erscheinen „[...] als die ärmsten Eigentümer [...]“ (Sandschejew 1928:982).

Bastian (1873:402) berichtet, dass es bis zu neun Jahre bis zur Initiation in die höchste Ausbildungsstufe dauern kann (siehe auch Czaplicka 1914:186; Partanen 1941:25; Schmidt 1952:439). Nur die wenigsten Schamanen lassen sich bis in die höchste, die neunte Stufe, initiieren. Die Meisten durchlaufen nur die ersten zwei oder drei Initiationsstufen, wobei in einigen Fällen einige Schamanen gar nicht „offiziell“ initiiert wurden, aber trotzdem diese Tätigkeit ausführten (Czaplicka 1914:186). Die Ausbildung dauert auch deswegen so lange, weil sie das komplette und sehr umfangreiche Pantheon der Götter und Geister auswendig lernen und verinnerlichen müssen. Für das öffentliche Ritual, mit dem der Schamane seine neunjährige Ausbildung abschließt, ist sowohl sein Clan, sein wichtigster Lehrer, als auch eine größere Gruppe von Schamanen anwesend. Er beginnt einen Tanz, der schließlich in Trance mündet. In diesem VBZ erklärt er, dass alle notwendigen Opferungen während der Jahre seiner Ausbildung durchgeführt wurden. Erst nachdem die anwesende Gruppe von Schamanen ihre Einwilligung gegeben hat, kann er als Schamane tätig werden (Bastian 1873:402).

⁵⁰ Czaplicka (1914:139) nennt als Beispiel die häufige und genaue Beobachtung von Kleinkindern im ersten Lebensjahr, um sicherzustellen, dass diese nicht erkranken. Die Behandlung bei Zahnschmerzen und bei leichtem Fieber gehört auch zu ihren Aufgaben.

„Bei den Burjaten verlangt die Erlangung der Schamanen-würde eine gewisse Lehrzeit, ein langes Üben der Schamanen-künste, die Kenntnis der Mythologie usw. Diese Lehre dauert bei den Burjaten einige Jahre und wird von erfahrenen alten Schamanen geleitet.“ (Nioradze 1925:58)

Die Schamanen haben die Kontrolle über die Geister⁵¹, mit denen sie insbesondere während des Einsatzes der Trance arbeiten (Krader 1978:201). Sie lernen diese im Rahmen ihrer Ausbildung zu kontrollieren und damit zu meistern (Krader 1978:183f).

Ein grundlegendes Element beschreibt Eliade (1975:85f):

„[...] [D]ie Auserwählung des Scha-manen bei den Buriäten [enthält] [...] ein ziemlich komplexes ekstatisches Erlebnis, bei dem der Kandidat gefoltert, in Stücke geschnitten, getötet und zum Schluß wieder auferweckt wird. *Einzig und allein dieser Initiationstod und diese Auferstehung vermögen einen Scha-manen zu weihen* [Hervorhebung im Original]. Die Unterweisung durch die Geister und die alten Schamanen vervollständigt dann diese erste Weihe. Die Initiation im eigentlichen Sinn [...] besteht in der triumphalen Himmelsreise.“

Der Schamane lernt auf seinem Weg zur Initiation den Einsatz von VBZ, um erfolgreich seine Himmelsreise und Ausbildung durch die Geister durchführen zu können. Damit er anerkannt wird, muss er diese Fähigkeiten öffentlich unter Anwesenheit seiner Lehrer darstellen. Weiters muss er zeigen, dass er die Kontrolle über die Geister, mit denen er arbeitet, hat. Erst dann wird er als einer der ihnen anerkannt (Krader 1978:183f).

Während der Opferrituale fallen die Schamanen in Ekstase (Bastian 1873:406; Shirokogoroff 1999:310). In diesem Zustand sind sie unempfindlich gegenüber Schmerzen, können glühendes Eisen in den Händen halten und heiße Messer über ihre Zunge ziehen. Weitere „sonderbare Kunststücke“, zu denen sie in der Lage sind, beschreibt Bastian (1873:406) leider nicht im Detail.

Selbst kranke, alte Schamanen, die kaum noch gehen oder sehen können, bekommen während des Schamanisierens plötzlich eine Kraft und Ausdauer, welche sie sonst nicht haben (Nioradze 1925:57). In diesem Zustand rufen die Schamanen die Geister zu sich. Sollten diese nicht erscheinen, ist er in der Lage, selbst an ihren Wohnort zu reisen (Nioradze 1925:90).

⁵¹ Diese sind die Geister der Ahnen und der Götter (Krader 1954:333).

Ein Beispiel für ein Fruchtbarkeitsritual beschreibt Czaplicka (1914:140):

„Among the Buryat of Idinsk, if there are no children in the family, a feast is arranged to which the shaman is invited ; the woman and girls dance, and afterwards all sit down and the shaman, taking his staff (*khorbo*), sings a hymn to the Bear *ongon* and then strikes the cheeks of those present. The ones who receive the hardest blows will become parents.“

Die Aufgaben der Schamanen sind nach Genest (1887a:14) die Herstellung und der Verkauf von „Götzenbildern“⁵², das Abhalten von privaten Opferritualen gegen Bezahlung, Divination und Heilung von Krankheiten. Daneben stellt er die höchste Autorität in religiösen Belangen und er erfüllt häufig auch die Aufgaben eines Richters. Siikala (1987:302) sieht die Kernaufgaben des burjatischen Schamanen in der Behandlung von Kranken, und dem Abwenden von Unglück, welches die schadensbringenden Geister verursacht haben. Bei den komplexeren Gesellschaften, wie das bei den Burjaten der Fall ist, spezialisieren sich die Schamanen jedoch auf ein Fachgebiet (Czaplicka 1914:191).

Die Aufgaben des weißen burjatischen Schamanen sind nach Sandschejew (1928:976):

- Vermittler zwischen den Menschen und den Geistern
- Spezialist der Volksmedizin
- Vertreter der schamanistischen Vorstellungen
- Bewahrer der Tradition

Bastian (1873:404) berichtet von einem in der Nacht durchgeführten Divinationsritual, bei dem Schulterknochen befragt werden. Dazu verbrennen die drei Schüler des Schamanen diese für ihn in einem Feuer. Sie reichten ihm dann weitere „Gerätschaften“, welche von Bastian leider nicht genauer beschrieben werden, aber für die Divination verwendet wurden. Er beginnt dann unter „[...] heftigen Sprüngen [...]“ und „[...] einem monotonen Gesange unter Wiederholung rhyth-mischer Cadenzen [...]“ (Bastian 1873:404) die Geister anzurufen. Ebendieser Schamane trug während des Rituals kein Schamanengewand, da dieses den Schamanen der höchsten Initiationsstufe vorbehalten war.

⁵² Damit sind die „Ongone“ gemeint, die in den Haushalten als Verkörperung der Geister aufgestellt und verehrt werden. Ihr Aussehen ähnelt denen kleiner Puppen (Nioradze 1925:37f; Krist 2000:147).

Für das Divinationsritual legten die Schüler den Schulterknochen auf glühende Kohlen. Dann umgaben sie den Schulterknochen mit dünnen Holzsplittern und erneuerten diese mehrmals, sobald sie verbrannt waren. Sobald die Oberfläche des Knochens gleichmäßig auf diese Art geschwärzt wurde, entfernte der Schüler diesen mit einer Zange aus dem Feuer und übergab sie dem Schamanen. Dieser suchte ihn nach Rissen und Sprüngen ab, aber die Antworten, die er daraus herauslesen konnte, waren nicht ausreichend. Erst durch das Werfen einiger Münzen und mit Hilfe von Libationen und Konsum von Alkohol konnte der Schamane die Divination für ihn zufriedenstellend abschließen. (Bastian 1873:406). Divination kann auch mit Hilfe eines abgeschossenen Pfeiles durchgeführt werden (Mikhailovskii und Wardrop 1895:99).

In Bezug auf ihre Tätigkeiten genießen die Schamanen hohes Ansehen:

„Die Tungusen, Burjaten, Ostjaken und Jakuten haben ein grenzenloses Vertrauen zu ihren Heilkünstlern und Beschwörern, an deren Macht und Kunst sie fest glauben, und für die sie eine tiefe, aufrichtige Verehrung empfinden. Der Glaube an die Zauberkraft der Schamanen ist bei den sibirischen Völkern so stark, daß sich selbst dort wohnende Russen davon beeinflussen lassen [...].“ (Nioradze 1925:102)

Die Ursache von Krankheit bei den Burjaten sind nach Genest (1887a:14) „böse“ Geister, wobei es wird davon ausgegangen, dass jede Krankheit einen ihm zugehörigen Geist besitzt (Czaplicka 1914:286). Der Schamane muss den Geist töten, damit der Patient gesund werden kann. Genest (1887a:14) beschreibt ein solches Ritual:

„So besteht die Heil-methode der buriatischen Schamanen fast durchwegs darin, daß sie Beschwörungen murmelnd in der Hütte herumlaufen und den Quälgeist suchen, der denn endlich auch regelmäßig in der Gestalt einer von ihnen selbst in einem Winkel heimlich vorher versteckten Zeug- oder Papierpuppe entdeckt wird.“

Diese Puppe wird dann mit einem Pfeil durchstoßen und der Geist damit getötet. Wird der Patient daraufhin gesund, war die Heilung erfolgreich und „[...] so fällt der Verdienst der Heilung dem Schamanen zu [...]“. Ist die Behandlung jedoch nicht erfolgreich, bleibt das Ansehen des Schamanen davon unberührt (ebd.).

Die Ursache von Krankheit wird auch in dem Verlust der Seele gesehen. Dabei kann die Seele entweder von selbst, oder als Folge eines Schreckens verlorengehen oder gestohlen werden. Die Seelen kleiner Kinder sind stärker anfällig erschreckt zu werden und den Körper zu verlassen. Die Aufgabe des Schamanen ist es, in diesem Fall die Seele zu finden und wieder in den Körper zurückzubringen, damit der Kranke genesen kann (Mikhailovskii und Wardrop 1895:69f; 128).

Nioradze (1925:44) beschreibt die Ursache von Krankheiten ähnlich: „Bei den Burjaten wird eine Krankheit damit erklärt, daß die Seele gegen ihren Willen von einem Gott dem menschlichen Körper entführt wird.“ Die Aufgabe des Schamanen ist es, mit diesen Kräften umzugehen und im Zuge dessen den Kranken zu heilen (Nioradze 1925:46).

Nur einige wenige Schamanen arbeiten sowohl mit den östlichen als auch den westlichen Geistern (Czaplicka 1914:201).

Schamanen wurden auch auf politischer Ebene tätig. In den oralen Überlieferungen der Burjaten treten die Schamanen immer wieder als Anführer des Widerstandes gegenüber den Mongolen ab dem 12. Jahrhundert und dann später gegenüber den Russen auf. Sie hatten in einer Phase einer weniger komplexen sozialen Organisation der Burjaten, Sandschejew (1928:981) spricht von der „Jägerperiode“, die politische und soziale Kontrolle über ihre Gruppen.

Ab dem Ende des 18. Jahrhunderts versuchten sie verstärkt die politische Macht bei den westlichen Burjaten im Zuge eines Aufstandes gegen die russische Herrschaft zu kontrollieren. Die russische Regierung reagierte nach der Niederschlagung des Aufstandes mit der Einführung eines vererbaren, säkularen Amtes, welches für die politischen Belange der westlichen Burjaten von da an zuständig war (Krader 1954:332; Krader 1963:62). Damit konnten sie die Konzentration der politischen Macht auf die Schamanen verhindern. Bei den östlichen Burjaten lag der Fokus der Aktivitäten der Schamanen auf dem sich ausbreitenden Buddhismus: „During the 19th century Buryat shamans sought to organize political movements and a proto-state formation, particularly directed against the Lamaists.“ (Krader 1978:209). Damit trugen sie zur Herausbildung einer burjatischen Nationalidentität im Kontext einer Staatenbildung bei.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts verloren die Schamanen immer stärker an Einfluss und ihre soziale Stellung verschlechterte sich:

„The shaman in this later period maintained a minor role as the representative of the cosmic and moral order; the rites of the largest social unities of the Buryats, which he conducted, where no longer of importance, for the Buryats were now comprised in a far more powerful political entity [...]” (Krader 1978:188)

Den burjatischen Schamanismus in der Periode des 17. bis Anfang des 20. Jahrhunderts sieht Krader (1978:207) als eine Anpassung an die veränderten politischen, sozialen und ökonomischen Bedingungen. Die ehemals große Bedeutung von nicht domestizierten Tieren für das Leben der Burjaten spiegelt sich darin wider, dass die Schamanen in Tierrollen, beispielsweise eines Bären oder Igels, schlüpfen. Das erfolgt aber nicht während der Rituale und „Opferfeste“ (Genest 1887b:252) selbst, sondern nachdem diese beendet sind. Nach Genest (ebd.) dienen diese zur Unterhaltung der Anwesenden.

6.2 Während der Sowjetzeit

Ab den 1930er Jahren war der Schamanismus verboten. Den Schamanen war es nicht mehr möglich, öffentlich zu praktizieren. Viele von ihnen wurden im Zuge der Repressionen verfolgt und ermordet (Jokic 2008a:42; Jokic 2008b:25; Hamayon 1998:53). Jokic (2008b:25) geht davon aus, dass „Shamanism eventually almost completely disappeared by the end of the 1930s because of the government’s harsh policies against it.“:

„[...] methods and remedies of the shaman’s art of healing have not been written down and, in essence, there has been an irretrievable loss of information [...]“ (Fridman 2004:144)

Der sowjetische Autor Mikhailov (Mikhailov 1990:115f) schreibt, dass in dieser Zeit keine Initiationen mehr stattfanden. Vorstellungen über den Schamanismus blieben jedoch auch in dieser Zeit in der Bevölkerung erhalten wobei sie aus sowjetischer Sicht im Kontext des anti-religiösen Dogmas ein „[...]impediment to the perfection of the Soviet lifestyle and the communist education of working people.“ (ebd.) darstellen.

6.3 Nach der Sowjetzeit

Der Schamanismus und Buddhismus in Burjatien erlebte nach dem Ende der Sowjetunion ein starkes „Revival“. Seine Erscheinungsform ist anders als die des Schamanismus vor der Sowjetzeit.

Vertreter beider Gruppen wurden auch auf politischer Ebene aktiv, beispielweise um den Bau einer Erdölpipeline, welche zu nahe am Baikalsee entlang führen sollte, zu verhindern (Balzer 2008:18).

Ihre Organisationsstruktur ist eine andere – sie haben formale Organisationen gegründet (Balzer 2008:19; Jokic 2008b:24). Die Revitalisierungsbemühungen sind von der Finanzierung durch staatliche Stellen abhängig (Balzer 2008:23), wobei diese sie finanzieren, um die nationale Identität zu stärken.

Die schwarzen Schamanen von früher, wie auch guten und bösen Geister/Götter, gibt es nicht mehr, und „The dualistic principle of black and white-respectively bad versus good powers-has largely dissolved and there is no clear distinction between the two types of shaman.“ (Kümin 2001:5). Bei den Buryaten der Mongolei hingegen gibt es die Vorstellung, dass einzelne Personen – aber nicht Schamanen – sich jene Geister untertan machen mit denen die vorsowjetischen Schamanen gearbeitet haben. Aufgrund der Verfolgungen dieser in der Sowjetzeit wurden diese zu „Weisen“ und diese Personen konnten, nach dem Ende der Sowjetunion die Kontrolle über sie erlangen. Sie benutzen nun diese Geister um anderen zu schaden (Buyandelgeriyn 2007:137).

Die heutigen Schamanen sind genauso häufig Männer wie Frauen (Humphrey 1999:3), wobei für die in der Mongolei lebenden Buryaten Buyandelgeriyn (2007:131) anmerkt, dass aufgrund der patriarchalen und patrilokalen Sozialstruktur die weiblichen Schamanen tendenziell weniger Macht haben.

Konfliktsituationen entstehen zwischen den „Stadt-Schamanen“, die für Patienten aus der Stadt in jenen Gebieten Rituale durchführen die früher dem Clan des Patienten gehört haben und den Schamanen, die dort am Land ansässig sind, insbesondere dann wenn die „Stadt-Schamanen“ vorher die lokalen Schamanen nicht um Erlaubnis gebeten haben. Letztere sind der Meinung, dass die „Stadt-Schamanen“ die Rituale falsch durchführen. Als Folge entstehen Konflikte und ein Spannungsverhältnis zwischen den beiden Schamanen (Humphrey 1999:9).

Ein Teil der neuen Schamanen in Buryatien sind als Vertreter der Mittelschicht in vielen Fällen gut ausgebildet und arbeiteten bereits viele Jahre in anderen Berufen, bevor der „Ruf“ Schamane zu werden kam (Buck Quijada 2008:3; Humphrey 1999:3). „[...] [T]hey are educated men and women working in government institutions, schools or universities, willing to collaborate with scientists, participate in scientific conferences.” (Jokic 2008a:42).

Bei den Buryaten, die in der Mongolei leben, lassen sich auch etliche nach anfänglichem Widerstand aus Mangel an ökonomischen Perspektiven zum Schamanen initiieren (Buyandelgeriyn 2007:131).

Die Ausbildung erfolgt im Rahmen der neu gegründeten Schamanenvereinigungen (Jokic 2008b:26). Jokic (2008a:44f) führte mit allen 30 initiierten Schamanen der Organisation „Tengri“ Interviews bezüglich deren Verlaufes der Schamanenkrankheit durch. Zwar manifestierte sich diese bei allen, jedoch stellt er fest, dass sie nicht so schwerwiegend war wie in den Beschreibungen vor der Sowjetzeit. Es ist für einige wenige auch möglich, die Schamanenkrankheit nicht durch Initiation zu „behandeln“, sondern den Geistern nur mitzuteilen, dass man nicht diesen Pfad beschreiten möchte. Die Mehrheit reagiert auf die Schamanenkrankheit mit dem Beginn der Ausbildung zum Schamanen (Jokic 2008a:45f; Jokic 2008b:32).

Im Rahmen der Ausbildung lernen die auszubildenden Schamanen Techniken, mit deren Hilfe die Geister ihrer Ahnen von ihnen Besitz ergreifen können. Nachdem der Geist ihren Körper verlassen hat, können sie sich in den meisten Fällen nicht oder nur ungenau an irgendetwas erinnern (Jokic 2008a:47f; Jokic 2008b:38;43), wobei sie wissen, dass die früheren Schamanen sich an alles erinnern konnten und nicht Besessenheit durch die Geister erfolgte (Jokic 2008a:49). „Some shamans from Ulan-Ude also told me that sometimes they vaguely remember the snippets of their soul journeys when the spirit takes hold of their bodies.“ (Jokic 2008a:48).

Die jeweiligen schamanischen Organisationen haben unterschiedliche Ansichten davon, unter Schamanismus zu verstehen sei. Die Organisation *Tengri* sieht in der Besessenheitstrance den „wahren“ und ursprünglichen Schamanismus und ihr Einsatz ist ein grundlegendes Element der rituellen Praxis (Buck Quijada 2008:9; Jokic 2008b:41;

Buyandelgeriyn 2007:128). Jokic (2008a:47f) beschreibt die Trance ebenfalls als Besessenheitsphänomen: „From the point of view of consciousness, it appears that Buryat shamanism is in fact a spirit-mediumship rather than shamanism.“⁵³ (Jokic 2008a:48). Typisch für eine Besessenheitstrance haben sie keine Erinnerung an ihre Tätigkeiten während der Besessenheit (Jokic 2008a:47f; Jokic 2008b:38) oder nur diffuse Erinnerungen daran, was währenddessen passiert ist (Jokic 2008b:43).

Bei den heutigen Schamanen sind nur die Schamanen mit der höchsten Initiationsstufe in der Lage, ihre Seele als Vogel fliegen zu lassen (Kümin 2001:7), jedoch wird dieser Teil des Rituals nicht mehr durchgeführt. Es gilt zwar weiterhin als gutes Zeichen, wenn während der Initiation dies von selbst eintritt, jedoch berichtet Kümin (2001:13), dass von sechs Initianten dies bei keinem der Fall war.

Der Einsatz von Trance ist ein grundlegender Bestandteil der heutigen Rituale (Jokic 2008b:41), jedoch muss sie nicht zwangsläufig bei jedem Ritual eingesetzt werden (Jokic 2008b:24; Jokic 2008b:41).

Jokic (2008b:38) geht davon aus, dass bei Einsatz von Trance bei der von ihm genauer untersuchten Organisation *Tengri* in Form von Besessenheit erfolgt: „It is evident [...] that shamanic trance [...] is intrinsically linked with the embodiment of spirits, commonly known as mediumship and spirit-possession.“ (Jokic 2008b:38).

Buyandelgeriyn (2007:130) berichtet von demselben Phänomen bei den Buryaten, die in der Mongolei leben. Dort rufen die Schamanen die Ahnengeister im Zuge der Besessenheitstrance in ihre Körper, damit deren Nachkommen mit ihnen über ihre Probleme sprechen und sie Erklärungen für ihre Armut und andere Probleme erhalten.

Jokic (2008b:37f) beschreibt eine solche Besessenheit im Zuge eines Initiationsrituals⁵⁴:

⁵³ Dies trifft auch auf die in der Mongolei lebenden Burjaten zu. Das Ziel der Ausbildung zum Schamanen ist es, einen Geist in seinen Körper rufen zu können (Buyandelgeriyn 2007:130).

⁵⁴ Die Besessenheit kann auch in einem separaten Ritual, beispielsweise zur Divination, durchgeführt werden (Jokic 2008b:37f).

„[T]he shaman start[s] chanting and drum-ming or ringing the bells, calling the *ongons*⁵⁵ to arrive[...]. At a particular moment the drum-ming abruptly stops as the shaman shakes his body, gets up, and starts singing in a different voice. It is then that the ancestor is manifested and the shaman's self-consciousness displaced. It is not the shaman any more that is standing in front of them but the *ongon*.[...] [T]hey introduce themselves to the *ongon* and ask various questions. [...] After some time, the *ongon* decides to leave as the shaman gets up, shakes, and falls into the hands of the assistants. He does not have any recollection of what had just transpired.”

Der Grund dafür ist nach Sichtweise der Schamanen selbst ihr noch unzureichendes Wissen um die Techniken. Diese seien während der Sowjetzeit verlorengegangen und sie müssten sie erst wieder erlernen. Dieser emischen Sichtweise schließt sich Jokic an und argumentiert, dass der heutige burjatische Schamanismus ein Resultat der Folgen der Verfolgung der Sowjetzeit sei, da es in jener Zeit nicht möglich war, die Initiation in die höheren Stufen durchzuführen, wo eine Kontrolle der Geister statt Besessenheit durch sie erlernt wurde (Jokic 2008a:48f). Diese Argumentation postuliert, dass im Schamanismus vor der Sowjetzeit erst in den höheren Initiationsstufen die Besessenheit nicht mehr auftrat. Die von mir bearbeitete Literatur in Bezug auf diese Zeit berichtet jedoch nicht davon. Das Phänomen der Besessenheit durch einen Ahnengeist war auf die Zeit vor der Ausbildung im Kontext der Schamanenkrankheit beschränkt. Die meisten Schamanen waren außerdem nicht bis in die höchste Stufe initiiert, sondern häufig nur bis zur zweiten oder dritten Stufe, wobei einige nicht einmal die erste Stufe erreichten und trotzdem als Schamanen tätig wurden. Nirgends wird davon berichtet, dass bei den ersten Stufen die Schamanen von den Geistern besessen werden. Weiters mussten die Schamanen für die Anerkennung als solche beweisen, dass sie in der Lage waren, die Geister zu kontrollieren – und nicht umgekehrt (siehe Kapitel 6.1).

Im Zuge der Globalisierung arbeiten einige Schamanen auch mit neuen Göttern, Geistern und Philosophien – zusätzlich zu ihren Geistern (Humphrey 1999:7; Van Deusen 1999:154): „[...] [They] operate with a combination of individual shamanic spirits and international or universal 'deities'.” (Humphrey 1999:7).

⁵⁵ Die Ongone haben eine Erweiterung der Bedeutung in der post-sowjetischen Zeit erlebt. Zusätzlich zu ihrer ehemaligen Bedeutung als Manifestation und Wohnsitz der Geister (siehe Fussnote 52) werden sie auch als eine eigene Art von Geistern betrachtet (Jokic 2008b:45).

Die burjatischen Schamanen betrachten ihr Pantheon an Göttern und Geistern als eines von vielen. Einige sind in der Lage zusätzlich mit diesen zu arbeiten: „Some reputable shamans [...] are pur-portedly able to summon and embody non-Buriat deities [...] [.]“ (Jokic 2008b:27).

Die in der Literatur angegebenen Beschreibungen der Schamanen (siehe Kap 6.1 bzw. (Krader 1978:183f)) über ihre Fähigkeiten und Tätigkeiten, wie den Flug in die Welt der Geister und Götter werden von den heutigen Schamanen nicht mehr erwähnt (Humphrey 1999:4).

Ein neues Ritual entstand im Kontext der Praxis der Schamanen in der Stadt. In dieser im Vergleich zu früher anderen Lebensumwelt musste das Ritual verändert und angepasst werden. „[...] [T]he city *tailgan* opens the door to reinterpreting Buriat shamanism as a multi-ethnic and potentially universal religion.“ (Buck Quijada 2008:3).

Zu den Aufgaben der heutigen Schamanen zählen die Vermarktung ihres Berufsstandes, ihrer Fähigkeiten und Aktivitäten über Burjatien hinaus. Um dafür zu werben, schreiben sie Bücher über ihren Schamanismus, nehmen an internationale Konferenzen zu dem Thema teil, laden Journalisten, Photographen und Dokumentarfilmer zu sich ein. Weiters geben sie Kalender heraus, die ähnlich den buddhistischen oder russisch-orthodoxen Kalendern die Zeiten und Orte für wichtige Rituale angeben (Jokic 2008a:42; Jokic 2008b:26; Van Deusen 1999:154).

Mit ihren Aktivitäten wollen sie

„[...] raise Buryat national consciousness and promote re-birth of Buryat shamanistic traditions and customs as a basis of their religion and ethnic Pan-Buryat identity[,] while] [...] the supra-ethnic religious phenomenon [is] used as a platform for the protection of all Buryat sacred sites [...]“ (Jokic 2008a:43; siehe auch Jokic 2008b:26f).

„Shamanism is be-coming an ideology, which aims to unite all Buriats and redefine their religious and ethnic identity.“ (Jokic 2008b:44)

Dies zeigt sich auch in den Aktivitäten des Schamanen Valentin Hagdaev. Er führt wenige Rituale durch, welche die Heilung von Patienten zum Ziel haben. Sein Schwerpunkt liegt auf „[...] general rituals to raise the spirits of the people in this time of depression. [...] He thinks that medical science does better at healing the body.“ (Van Deusen 1999:164). Er

nimmt auch eine politische Funktion als Abgeordneter der lokalen Verwaltung wahr (Bernstein 2006:26min: 47sek; 29min: 13sek).

Der neue Schamanismus unterscheidet sich in diesen Aspekten stark von dem Schamanismus, der auf Clans basierte, bei denen Rivalitäten zwischen den Clans über die Schamanen ausgetragen wurden (siehe dazu 7.1) (Jokic 2008a:43).

Humphrey (Humphrey 1999:3) stellt fest, dass Gruppenrituale weniger häufig durchgeführt werden als vor der Sowjetzeit. Die Praxis der Schamanen ist stärker auf das Individuum an sich ausgerichtet.

Die Aufgaben des burjatischen Schamanismus ist auch die Diagnose und Behandlung von Krankheiten und im Zuge der Divination das Erklären von negativen Ereignissen, Liebe, Fruchtbarkeit, persönlicher und geschäftlicher Erfolg sowie die Verbreitung des Schamanismus als kulturelles Erbe (Jokic 2008b:24;28; Hamayon 1998:57).

Gründe für das Aufsuchen eines Schamanen sind vielfältig und die Fragen, die an die Schamanen gestellt werden, betreffen Diagnosen von bisher unbehandelbaren Leiden, die Arbeitsplatzsuche oder Rat bei Problemen mit Alkoholikern bei den Verwandten (Buck Quijada 2008:11). Zur Divination verwenden die burjatischen Schamanen der Mongolei Münzen oder Rosenkränze⁵⁶ (Buyandelgeriyn 2007:135).

Die neuen Schamanen organisieren sich über drei „Schamanenorganisationen“ (Jokic 2008b:25; Van Deusen 1999:154), wobei diese in Folge von Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Organisationsstruktur entstanden sind (Van Deusen 1999:155).

Die Organisation „Tengri“ hat 47 Mitglieder, wovon 30 als Schamanen initiiert sind. Treffen finden täglich im Zentrum von Ulan-Ude statt. In dem Gebäude werden Patienten beraten und behandelt, wobei für die Behandlung nur freiwillige Spenden genommen werden. „Their activities in the centre primarily include consultation, divination, diagnosis of illness and simple ritual activities [...]“ (Jokic 2008a:43), wobei die Mehrheit der Patienten an der Schamanenkrankheit erkrankt sind.

Die Schamanen glauben, dass die Vernachlässigung der Geister während der Sowjetzeit die Ursache zahlreicher sozialer Probleme der Gegenwart darstellt (Buck Quijada 2008:3; Humphrey 1999:8; Buyandelgeriyn 2007:128;130). Buyandelgeriyn (2007:128)

interpretiert diese Geister im Kontext der veränderten sozioökonomischen Bedingungen: „In the Buryat case, the arrival of vengeful spirits seeking propitiation has been a creative way of dealing with the calamities bred by the changed economy.” (ebd.)

Viele Personen, welche die Leistungen der Schamanen in Anspruch nehmen, kennen ihre Clanzugehörigkeit nicht mehr (Buck Quijada 2008:1f).

Zugleich hat jeder der Clans Territorien, die früher ihm gehört haben. Auf diesen wohnen wiederum unterschiedliche lokale Geister und Götter, die „spirits of the wild“. Um die Patienten zu behandeln, müsste das Wissen um die Clanzugehörigkeit vorhanden sein, um sowohl mit den Geistern der Vorfahren als auch mit den Geistern, welche zu den Gebieten des Clans gehören, arbeiten zu können. In der Praxis lösen sie das Problem dadurch, dass sie nicht die genauen Namen der Vorfahren während der Rituale nennen. Sie benutzen nur mehr den Begriff „Vorfahren“, ohne genauer ins Detail zu gehen (Humphrey 1999:9). Statt den Geistern der Vorfahren „[...] shamans talked of a range of atemporal spirit beings (‘gods’, ‘powers’, ‘masters’ etc.).“ Gegenüber den Anthropologen ändern sie den Schwerpunkt: „[...] [They] downplay the spirits of the wild and foreground other, delocalized international, or abstract powers.” (Humphrey 1999:9).

Die Methode der Weitergabe des Wissens hat sich ebenfalls verändert. Früher wurde das Wissen um die Techniken oral weitergegeben. Heute werden Notizen über Rituale gemacht, Lieder aufgezeichnet und das Design von Schamanenkostümen gezeichnet (Kümin 2001:14).

Im Unterschied zum früheren Schamanismus hat der heutige immer stärkere Züge einer Religion:

„The Buriat neo-shamanism [...] is transformed [...] to becoming a collective, supra-ethnic religious phenomenon used as a platform for the protection of all Buriat sacred sites and as an ideological vehicle for the promotion and revival of the Buriat ethos.“ (Jokic 2008b:26f)

7 Die Theorien am ethnographischen Beispiel

7.1 Im Kontext von Winkelman

Winkelmans Untersuchung folgend handelt es sich in der vorsowjetischen Zeit bei dem weißen Schamanen um den *shaman/healer* und der schwarze Schamane stimmt mit der Klassifikation *sorcerer/witch* überein. Die Schamanen, die nach dem Ende der Sowjetunion in Burjatien aktiv sind, entsprechen hingegen dem *medium*.

In diesem Kapitel werden die Charakteristiken Winkelmans (Kapitel 4.3) am ethnographischen Beispiel der burjatischen Spezialisten vor und nach der Sowjetzeit (Kapitel 5 und 6) diskutiert.

7.1.1 Vorsowjetische Zeit

Der weiße Schamane:

Die westlichen und die östlichen Burjaten unterscheiden sich ab dem 19. Jahrhundert in ihren Subsistenzweisen. Erstere lebten sesshaft und von Landwirtschaft und Letztere als Hirtennomaden, wobei der Ackerbau als Subsistenzweise sich auch bei diesen im Laufe des Jahrhunderts immer stärker ausbreitete (siehe Kapitel 5.2 und 5.4).

Bei den östlichen Burjaten breitete sich der Buddhismus ab dem 18. Jahrhundert schnell aus und der Prozess des Verdrängens des Schamanismus begann. Zahlreiche Schamanen flohen daraufhin zu den westlichen Burjaten (Fridman 2004:135f).

Winkelman stellt fest, dass der *shaman/healer*, im burjatischen Fall der weiße Schamane, in erster Linie bei Gesellschaften zu finden ist, die Ackerbau oder Hirtennomadismus als Subsistenzweise haben. Dies ist bei den Burjaten der Fall. Die westlichen Burjaten lebten im 19. Jahrhundert in erster Linie von Ackerbau. Die östlichen Burjaten lebten als Hirtennomaden, wobei die Landwirtschaft im Laufe des 19. Jahrhunderts an Bedeutung gewann.

Der *shaman/healer* hat in Winkelmans Untersuchung keine oder nur informelle Macht über seine Gruppe:

„The Shaman/Healers gener-ally do not have sociopolitical power other than that which involved moderate judiciary decision in the con-text of divination, determining who was a Sorcerer, etc. This reflects the concentration of the political power in the hands of the Priest who are generally found in the societies where there are Shaman/Healers.” (Winkelman 1992:56)

Diese Charakterisierung trifft gut auf den burjatischen Schamanen zu:

Die burjatischen Schamanen traten insbesondere in der Anfangsphase der russischen Kolonialzeit immer wieder als Führer von Aufständen auf, sie hatten als solche somit politische Macht. Die russische Regierung nahm auf die Wahl der Clanchiefs Einfluss, wobei es diesen unter russischem Schutz möglich war, ihre Clanmitglieder auszubeuten und ihre Machtposition zu stärken. Ein Schamane, der seinerseits auf politischer Ebene gegen die Russen tätig wurde, war damit ein potentieller Gegner der Clanchiefs, die von der Situation profitierten. Ende des 18. Jahrhunderts traten bei den westlichen Burjaten die Schamanen wieder als Anführer einer Aufstandsbewegung auf. Nach der Niederschlagung des Aufstandes führten die Russen ein vererbbares, säkulares Amt ein, das für die politischen Angelegenheiten verantwortlich war. Dies trug gemeinsam mit der militärischen Macht der Russen weiter dazu bei, die politische Macht der Schamanen zu verringern. Ab dem frühen 18. Jahrhundert breitete sich auch der Buddhismus, insbesondere bei den östlichen Burjaten, aus. Die Situation zwischen Schamanismus und Buddhismus war so feindlich, dass Anhänger des Buddhismus bis zum Verbot 1838 immer wieder Schamanen verfolgten und töteten. Zahlreiche Schamanen der östlichen Burjaten mussten in dieser Zeit zu ihren westlichen Verwandten fliehen. Die Schamanen sind aber für ihren jeweiligen Clan zuständig. Mit der Flucht verlieren sie nicht nur ihren Clan, sondern auch die Klienten, die sie schon oft praktizieren sahen und daher wissen, dass sie in der Lage sind ihre Anliegen oder Probleme zu lösen und somit Vertrauen in ihre Fähigkeiten haben. Das ist bei neuen Klienten, die nicht dem eigenen Clan gehören, nicht der Fall. Diese nehmen lieber die Dienste ihrer eigenen Clanschamanen in Anspruch. Die zu den westlichen Burjaten geflohenen Schamanen müssen daher unweigerlich einen Verlust des sozialen und ökonomischen Status hinnehmen. Diejenigen, die weiterhin bei den östlichen Burjaten tätig sind, stehen ebenfalls in diesen Belangen schlechter da, da die steigende Zahl

buddhistischer Klöster⁵⁷ ihre Kernkompetenzen, die Behandlung von Krankheiten und Divination, übernahm. Sie bauten ihre Machtposition im Clansystem auf Kosten der Schamanen aus. Die zurückgebliebenen Schamanen waren somit politisch als potentielle Anführer von Aufständen für die Russen und den mit ihnen zusammenarbeitenden Clanchiefs eine möglich Gefahr, und mit den buddhistischen Klöstern und Lamas gab es eine Organisation, die ihre Aufgaben übernahm. Die Burjaten waren bei Krankheiten oder Divination nicht mehr ausschließlich auf die Schamanen angewiesen. Ihre Bedeutung verringerte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts weiter und Krader (1978:188) schreibt:

„The shaman in this later period maintained a minor role as the representative of the cosmic and moral order; the rites of the largest social unities of the Buryats, which he conducted, where no longer of importance, for the Buryats were now comprised in a far more powerful political entity [...].”

Ein weiterer Faktor sind die hohen Kosten, die für die Ausbildung aufgewendet werden müssen. Der einzelne Schamane ist nicht in der Lage, diese alleine zu tragen. Der gesamte Clan ist an diesen beteiligt. Sie übernehmen die Kosten, weil er für sie nützliche Aufgaben in Bezug auf Behandlung von Kranken und Divination erfüllt (Krader 1978:201; Sandschejew 1928:982). Eine Person, welche die Anzeichen zeigt, dass sie zum Schamanen initiiert werden muss (Visionen, Schamanenkrankheit, Besessenheit durch einen Ahnengeist), befindet sich somit in einer für sie problematischen Situation: Weigert sie sich Schamane zu werden, kann sie aufgrund der Schamanenkrankheit sterben (Krader 1978:195, 201; Czaplicka 1914:178; Nioradze 1925:54-56; Schmidt 1952:394-396; Mikhailovskii und Wardrop 1895:86f). Andererseits begibt der Schamane sich in ein Schuldverhältnis gegenüber seinem Clan, der ihm erst die Ausbildung ermöglicht, die sein Leben rettet. Im Gegenzug muss er für seinen Clan zum Teil kostenlose und zeitintensive Rituale durchführen (Krader 1978:201; Sandschejew 1928:982). In dieser Situation ist es nicht verwunderlich, wenn sein soziopolitischer und ökonomischer Status aufgrund des Schuldverhältnisses darunter leidet: „Die Schamanen erscheinen bei den Burjaten

⁵⁷ 1710 wurde das erste buddhistische Kloster gegründet. 1740 gab es bereits 11 (Forsyth 1994:99f). 1917 waren es 36 (Hamayon 1998:55).

gleichsam als *Eigentum des ganzen Geschlechts* [Hervorhebung durch den Autor];“ (Sandschejew 1928:982).

Diese Faktoren trugen meiner Ansicht nach bei den Schamanen der östlichen Burjaten zu einer Abnahme des sozialen Status und einer Verschlechterung ihrer ökonomischen Lage bei. Sandschejew (1928:982) beschreibt ihre ökonomische Situation als prekär, „[...] als die ärmsten Eigentümer [...]“.

Eine weitere Charakteristik des *shaman/healer* betrifft die Ausbildung. Diese erfolgt nicht wie beim *shaman* durch einen einzigen Lehrer, sondern durch eine Gruppe von Lehrern. (Winkelman 1992:56). Auch dies trifft auf die burjatischen Schamanen zu (siehe Kapitel 6.1).

Die Tätigkeiten des weißen Schamanen sind die Behandlung von Krankheiten, das Vermitteln zwischen den Menschen und den Geistern, die Divination und das Bekämpfen der Aktivitäten der schwarzen Schamanen (Genest 1887b:14; Sandschejew 1928:976; Nioradze 1925:102; Krader 1978:194; Schmidt 1952:393; Mikhailovskii und Wardrop 1895:130). Sie verwenden dafür VBZ (Bastian 1873:406; Shirokogoroff 1999:310; Nioradze 1925:57; Krader 1978:201). Dies entspricht der Klassifikation des *shaman/healer*: „The primary activities of the Shaman/Healers are healing and divination; they also provide protection against spirits or malevolent magical practitioners.“ (Winkelman 1992:56). Für die Divination verwendet der *shaman/healer* neben VBZ „[...] material systems, where a mechanical system (set of objects) play a central role in determining the divination outcome [...]“. (Winkelman 1992:56). Als Beispiel für ein materielles System, welches die burjatischen weißen Schamanen einsetzen sind Schulterknochen zu nennen, die in ein Feuer geworfen oder auf glühende Kohlen gelegt werden. Aus den Rissen oder Sprüngen wird die Antwort herausgelesen. Divination wird auch mit Hilfe von Münzen und abgeschossenen Pfeilen betrieben (Bastian 1873:404, 406; Mikhailovskii und Wardrop 1895:99).

In Bezug auf den Seelenflug entspricht der burjatische weiße Schamane der Charakterisierung von Winkelman (1992:56) als „[...]involving a soul journey [...]“. Um als Schamane anerkannt zu werden, muss er vor anderen Schamanen demonstrieren, dass er in der Lage ist, diese Reise durchzuführen (Eliade 1975:85f; Krader 1978:183f; Nioradze 1925:90).

Für die Anerkennung als Schamane ist es auch notwendig, dass er vor seinen Lehrern demonstriert, dass er die Kontrolle über die Geister und den Einsatz von VBZ hat, (-) und nicht die Geister über ihn (Krader 1978:183f, 201; Bastian 1873:402). Dies stimmt mit Winkelmans Charakterisierung überein: „Shaman/Healers generally command the spirits [...]“ (Winkelman 1992:56).

„Role specialization is a characteristic of the Shaman/Healers [...] in which different individual members [...] may engage in a very limited range of the full scale of professional activities associated with the position.“ (Winkelman 1992:56).

Dies ist bei den Burjaten der Fall (Czaplicka 1914:191). Dies erfolgte im Fall der östlichen Burjaten aufgrund der Ausbreitung des Buddhismus. Mit dem Buddhismus kam die tibetische Medizin und im Krankheitsfall hatten die Burjaten die Wahl zwischen der Behandlung durch den Schamanen oder durch die Lamas in den Klöstern (Forsyth 1994:99f, 171; Shirokogoroff 1999:394-396). Eine Spezialisierung der Schamanen ermöglicht ihnen bessere Behandlungserfolge auf ihrem Fachgebiet und ich sehe dies als Versuch, mit der tibetischen Medizin der buddhistischen Lamas mindestens mithalten oder auf einigen Gebieten sie in den Behandlungserfolgen sogar zu übertreffen.

Zu den westlichen Burjaten flohen aufgrund der Verfolgung durch Anhänger des Buddhismus zahlreiche Schamanen der östlichen Burjaten (Fridman 2004:135f). Diese verloren mit ihrer Flucht auch ihren Clan, für den sie früher tätig waren. Wenn sie weiterhin als Schamanen tätig sein wollten, mussten sie somit für Nicht-Clanmitglieder arbeiten. Gleichzeitig hatten die westlichen Burjaten aber ihre eigenen Schamanen. Als Folge davon vergrößerte sich die Anzahl der Schamanen pro Burjate bei diesen. Eine Spezialisierung auf ein Fachgebiet stellt eine Möglichkeit dar, in dieser Situation den Wettbewerb zwischen den Schamanen zu verringern:

„The Shaman/Healer also have a higher degree of specialization, where one specialization of the role primarily engage in one type of activity (e.g., healing or only a specific disease) to the exclusion [...] of activities in other areas of specialization [...]. This is consistent with the demand of an organized practitioner group in society, since specialization can be expected to reduce competition.“ (Winkelman 1992:58)

Der schwarze Schamane:

Dieser wird als Gegner sowohl der weißen Schamanen als auch der Burjaten selbst gesehen. Er wird für die schadensbringenden Aktivitäten, die von Krankheit bis zum Tod einer Person durch einen von ihm ausgeschickten Geist reichen können, verantwortlich gemacht. Er kann mit Hilfe seiner Geister auf das soziale Gefüge Einfluss nehmen und diese zu seinen Gunsten verändern – ohne Rücksicht auf das Wohl der Gruppe. Da von ihm solch eine Gefahr ausgeht, wird er von den Burjaten gefürchtet und, falls sie herausfinden konnten wer er war und ihn gefangen nehmen konnten, auch getötet (Mikhailovskii und Wardrop 1895:130; Czaplicka 1914:201; Krader 1978:191f, 202, 220, 222; Nioradze 1925:26; Vyatkina 1964:227; Forsyth 1994:85; Sandschejew 1928:976).

Diese Beschreibung entspricht dem *sorcerer/witch* in Winkelmans Untersuchung (siehe Kapitel 4.3.6). Auf die Burjaten treffen alle diese Faktoren, unter denen dieser Spezialist zu finden ist (Subsistenzweise Ackerbau oder Hirtennomadismus, politische Integration über die lokale Gruppe hinaus und soziale Stratifikation), zu.

Marvin Harris (1993:225-240) arbeitet in Bezug auf die Hexenverfolgungen der Neuzeit⁵⁸ die Ursachen aus kulturmaterialistischer Perspektive aus: Die ökonomischen und sozialen Umwälzungen des Spätmittelalters hatten die Ausbreitung der Armut zur Folge. Aufgrund der Aussichtslosigkeit der Situation richtete sich der Protest der stärker verarmten Bevölkerung gegen die wohlhabende Oberschicht, was sich in zahlreichen Aufständen gegen diese manifestierte, da sie für die Lage verantwortlich gemacht wurden. Genau in dieser Zeit begannen auch die Hexenverfolgungen. Die Funktion dieser war es, die Schuld für negative Ereignisse wie Krankheit oder Missernten den Hexen anzulasten. Die Oberschicht positionierte sich als „Beschützer“ vor dieser Gefahr und versuchte sich und die von ihr unterstützte Institution der Inquisition als unentbehrlich im Kampf gegen diese Gefahr zu positionieren, um dadurch ihre Herrschaft zu legitimieren und einen Sündenbock als Ablenkung zu schaffen.

Ähnliche Entwicklungen gab es bei den Burjaten:

Die im Abschnitt über die weißen Schamanen beschriebenen Entwicklungen sind es auch meiner Ansicht nach, die die Grundlange für die Entstehung des schwarzen Schamanen

⁵⁸ Krader (1978:202) zufolge ist der schwarze Schamane der Burjaten den europäischen Hexen ähnlich. Ein Vergleich mit Harris Untersuchung in Bezug auf diese sehe ich somit als hilfreich an.

waren. Sowohl für die Clanchiefs als auch die buddhistischen Lamas und die russisch-orthodoxen Priester war es von Vorteil, wenn sie negative Ereignisse wie Krankheiten und Tod den Schamanen anlasten konnten. Dies war ihnen möglich, weil die Spezialisten *shaman* und *shaman/healer* als in der Lage gesehen wurden, schadensbringende magisch-religiöse Handlungen durchzuführen (siehe Kapitel 4.3.1 und 4.3.2). Für die Clanchiefs, deren politische und ökonomische Macht mit russischer Hilfe zugenommen hatte, war es von Vorteil, wenn die Vorstellung vorhanden war, dass es jemanden – den schwarzen Schamanen – gibt, dessen Handlungen ausschließlich zum Schaden seiner Mitmenschen und zu seinem eigenen Vorteil ausgerichtet waren. So war es möglich, die Schamanen, die ihm politisch gefährlich werden konnten, als schwarze Schamanen zu bezeichnen und deren politischen Einfluss zu schwächen, sie für negative Ereignisse – beispielsweise in Folge der russischen Kolonialherrschaft – verantwortlich zu machen, oder sie unter dem passenden Vorwand sogar zu töten. Die Literatur berichtet von Verfolgungen und Ermordungen schwarzer Schamanen (Krader 1978:202, 220; Czaplicka 1914:201; Mikhailovskii und Wardrop 1895:130). Für die weißen Schamanen war die Vorstellung über den schwarzen Schamanen ebenfalls hilfreich, da diese ihnen ermöglichte, weiterhin für den Clan notwendige Dienste in einer Situation durchzuführen, in der sie von den Clanchiefs, den Lamas und den russisch-orthodoxen Priestern bedrängt wurden. Die weiterhin hilfreichen Dienstleistungen, welche die weißen Schamanen in diesem Fall durchführen konnten war es den Einfluss der von den schwarzen Schamanen ausgesandten schadensbringenden Geistern zu minimieren (Krader 1978:194; Schmidt 1952:393; Mikhailovskii und Wardrop 1895:130).

Eine weitere Charakterisierung des *sorcerer/witch* ist die Zuschreibung dieses Status durch andere. Diese Fremdzuschreibung durch andere, mächtigere Personen legitimiert die Verfolgung, selbst wenn diese jegliche negativen Aktivitäten abstreiten (Winkelman 1990:348; Winkelman 1992:80f). Im burjatischen Fall würde kaum jemand sich freiwillig selbst als schwarzer Schamane bezeichnen, wenn dies Verfolgung und Tod bedeuten könnte. Bei der nächsten Gelegenheit könnte ihn jemand beschuldigen, dass er die Krankheit einer Person oder Ernteaufälle verursacht hätte.

Der *sorcerer/witch* hat keine soziopolitische Macht (Winkelman 1992:80). Dies zeigt sich bei dem schwarzen Schamanen dadurch, dass die Verfolgung und Ermordung nicht nur möglich sind, sondern dies auch die Stabilität des sozialen Gefüges verbessert (Krader

1978:222) und ihn hindert, Krankheiten und Tod seiner Mitmenschen zu verursachen (Czaplicka 1914:201).

7.1.2 Postsowjetische Zeit

Die Sowjetzeit stellt eine Zäsur dar. Einzelne Elemente des Schamanismus überlebten zwar, aber ein Fortbestehen des gesamten Systems war aufgrund der Unterdrückung nicht möglich. Die Schamanen wurden in den 1930er Jahren verfolgt, sodass ab dieser Zeit der Schamanismus als Bestandteil des soziokulturellen Systems praktisch keine Bedeutung hatte.

Im Vergleich zu dem Schamanismus vor der Sowjetzeit unterscheidet sich jener nach der Sowjetzeit in zahlreichen Punkten (siehe Kapitel 6.3):

Wie Jokic (2008a:47f; 2008b:38, 43) feststellt, ähnelt der heutige Schamane stark den Spezialisten, die meistens als Medium bezeichnet werden. Seine Argumentation für die Ursache dieser Veränderung folgt der emischen Sichtweise der burjatischen Schamanen. Sie ist meiner Ansicht nach als Erklärung unzureichend (siehe Kap 6.3).

Der bedeutendste Unterschied zeigt sich bei den neuen burjatischen Schamanen in der Trance. Im Unterschied zu den heutigen wurden nur jene Schamanen der vorsowjetischen Zeit auch als solche anerkannt, die im Rahmen von VBZ sowohl Seelenreise durchführen konnten als auch die Kontrolle über die Geister hatten und nicht diese über sie in Form von Besessenheit (siehe Kapitel 6.1).

Bei den heutigen Schamanen ist dies nicht der Fall. Während des Einsatzes von VBZ übernehmen die Geister ihre Körper. Sie können sich nachher nicht daran erinnern, was während der Besessenheit vor sich gegangen ist und was die Geister durch sie gesprochen haben.

Das *medium* charakterisiert sich dadurch, dass die Ausbildung durch formell organisierte Gruppen erfolgt, in der sie lernen den VBZ, der zur Besessenheit führt, einzuleiten (Winkelman 1992:60f). Die burjatischen Schamanen haben sich in drei Schamanenorganisation zusammengefunden, über welche die Ausbildung und Praxis, in

denen „[...] consultation, divination, diagnosis and simple ritual activity“ (Jokic 2008a:43) erfolgt.

Der *shaman*, *shaman/healer* und das *medium* führen dieselben Aufgaben, die Behandlung von Kranken und Divination in Gesellschaften unterschiedlicher Komplexität durch. Das *medium* ist aber nur in den Gesellschaften auffindbar, in denen keine *shaman* oder *shaman/healer* vorhanden sind. Bei allen drei stellt die Trance die Grundlage der Praxis dar, sie manifestiert sich jedoch unterschiedlich:

„The differences can be seen as resulting from the different socioeconomic conditions under which each is found and the actively induced ASC versus ASC originating as a response to or because of temporal lobe labilities. [...] The Shamans actively seek the status with deliberately induced ASC in early adolescence, while the Mediums await the spontaneous on-set of conditions in late adolescence or early adulthood before undergoing ASC training. This active versus passive difference is undoubtedly at least in part responsible for other differences between the two practitioner types.“ (Winkelman 1992:63)

Winkelmans (siehe Kap. 4.3.4 und 1992:59-63) Modell folgend lassen sich die heutigen Schamanen als jene Spezialisten bezeichnen, die er als *medium* charakterisiert (siehe Kapitel 6.3).

Die Bedingungen unter denen dieser Spezialist auftritt – Subsistenzweise Ackerbau oder Hirtennomadismus und politische Integration über die lokale Gruppe hinaus – sind bei den Burjaten auszumachen, wobei der Faktor, welcher die stärkste Assoziation mit dem Auftreten des *mediums* hat, die politische Integration ist. Winkelman merkt an, dass das *medium* nur dann in einer Gesellschaft zu finden ist wenn kein anderer Spezialist auftritt, welcher in seiner Praxis VBZ einsetzt. In der vorsowjetischen Zeit fand sich jedoch ein *shaman/healer* bzw. der burjatische weiße Schamane welcher VBZ bei seinen Aktivitäten eingesetzt hatte. Er stellt fest, dass je stärker die politische Integration über die lokale Gruppe ist, desto wahrscheinlicher es ist, das *medium* zu finden (Winkelman 1990:341).

Bei den Burjaten ist der Prozess der sich verstärkenden politischen Integration im 20. Jahrhundert klar auszumachen. Vor der Sowjetzeit waren die Burjaten zwar Teil des russischen Reiches, das Ausmaß der politischen Integration war jedoch weit geringer als in der Sowjetzeit: Den Burjaten war es weiterhin möglich, ihre inneren Angelegenheiten selbst

zu regeln und ihr Rechtssystem beizubehalten – im Austausch gegen die Verteidigung der Grenzen im Kriegsfall und Tributzahlungen. Die Auswirkungen der politischen Integration in das russische Reich verschärften sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts mit der im Vergleich zur Bevölkerungsgröße der Burjaten massenhaften Einwanderung russischer Bauern und dem stärker werdenden Druck von Seiten der russischen Regierung, die Lebensweise des Nomadismus aufzugeben.

Mit der Oktoberrevolution und der folgenden Inkorporation Burjatiens in die Sowjetunion war die politische Integration wesentlich stärker. Dies zeigt sich darin, dass die sowjetische Regierung durch Zwangsmaßnahmen die gesamte Lebensweise der Burjaten in nur einem Jahrzehnt vom Nomadismus hin zu industrieller Landwirtschaft änderte. Als Teil der politischen Einheit der Sowjetunion diente die landwirtschaftliche Produktion nicht mehr in erster Linie für Burjatien und die Burjaten selbst, sondern für die gesamte Sowjetunion.

Mit dem Beginn des Zweiten Weltkrieges mussten alle burjatischen Männer im Zuge der Massenmobilisierung ab 1941 auf der sowjetischen Seite an unterschiedlichen Fronten außerhalb Burjatiens kämpfen. Die Auswirkungen der politischen Integration in eine größere politische Einheit ist stärker ausgeprägt als in der Zarenzeit, als ihre militärischen Aktivitäten nur zur Verteidigung Burjatiens selbst vorgesehen waren.

Vor der Sowjetzeit wurden die ökonomischen und politischen Entscheidungen Burjatien betreffend stärker von den Burjaten selbst, mit ihren eigenen Interessen im Fokus, getroffen. In der Sowjetzeit wurden weit mehr und schwerwiegendere Entscheidungen, beispielsweise die komplette Änderung der Subsistenzweise, gegen ihren Willen durch eine mächtigere politische Einheit bestimmt. Auch hier zeigt sich, dass die politische Integration in eine größere Einheit während der Sowjetzeit stärker ausgeprägt ist als davor.

Unter solchen Bedingungen einer starken politischen Integration findet sich das medium, vorausgesetzt andere Spezialisten fehlen, welche VBZ einsetzen. Im Fall der Burjaten fehlt jedoch ein solcher Spezialist, der VBZ einsetzt, während der Sowjetzeit. Die Ursache liegt in der Unterdrückung und Verfolgung von magisch-religiösen Spezialisten. Sobald diese aufhörte erschienen innerhalb weniger Jahre zahlreiche Personen, die wieder VBZ einsetzten.

Die politische Integration wurde mit dem Zerfall der Sowjetunion nicht geringer. Burjatien ist nach wie vor von Geldern der russischen Regierung und ihrer Politik abhängig. Für viele,

insbesondere ältere, Burjaten stellen die Pensionen, die aus russischen Geldern stammen, die einzige Geldquelle dar.

7.2 Im Kontext des Kulturmaterialismus⁵⁹

Die prinzipielle Möglichkeit der Einbettung von Winkelmans Untersuchung in einen kulturmaterialistischen Theorierahmen wurde in Kapitel 4.4 diskutiert.

Die Aussagekraft seiner Analyse auf den ethnographischen Fall der Burjaten und des burjatischen Schamanismus lässt sich durch die Verknüpfung mit kultmaterialistischer Theorie erweitern. An diesem Beispiel zeigt sich der Vorteil der Einbettung einer Cross-Cultural Study in eine Makrotheorie wie sie Harris fordert (Harris 2001b:633):

Der Kulturmaterialismus geht davon aus, dass die Veränderungen in der Infrastruktur die Struktur und Superstruktur weitaus stärker beeinflussen als umgekehrt (Harris 2001a:71f). Eine Forschungsstrategie zur Erklärung eines soziokulturellen Phänomens, in diesem Fall des burjatischen Schamanismus, ist erfolgversprechender, wenn sie zuerst bei der Infrastruktur beginnt (Harris 2001a:71f; Kuznar and Sanderson 2007:6).

Winkelman hat als Faktoren, welche das Auftreten des *medium* vorhersagen, die (starke) politische Integration über die lokale Gruppe hinaus und die Subsistenzweise Ackerbau oder Pastoralismus festgestellt (siehe Kapitel 4.3.4 und 7.1). Die politische Integration bei den Burjaten während der Zarenzeit wurde in der Folge der Oktoberrevolution durch die Sowjetunion verstärkt. Laut Winkelman waren es diese beiden Faktoren, welche für die Veränderung des Spezialisten *shaman/healer*, dem der burjatische weiße Schamane entspricht, hin zum *medium*, dem der Schamane nach der Sowjetzeit entspricht, verantwortlich waren.

Um die Folgen der politischen Integration und die veränderte Subsistenzweise auf den ethnographischen Fall des burjatischen Schamanismus herauszuarbeiten, ist die Kombination mit kulturmaterialistischer Theorie hilfreich. Erst dadurch zeigen sich die Auswirkungen der Folgen der politischen Integration und der veränderten Subsistenzweise auf die Infrastruktur und Struktur.

⁵⁹ Als Vorbild für die Struktur dieses Abschnittes dient der Artikel von Ferguson (1992).

Mit der Eroberung der Burjaten im 17. Jahrhundert und ihrer politischen Integration in eine größere politische Einheit kam es zu Veränderungen, die auf die Ebenen der Infrastruktur, Struktur und Superstruktur wirkten. Mit den ökonomischen und politischen Maßnahmen der Sowjetzeit wurden diese verstärkt.

Für eine tabellarische Darstellung der nachfolgenden Diskussion siehe Anhang 6.

7.2.1 Infrastruktur

Die Burjaten waren bereits in den frühesten Quellen (17. Jahrhundert) die zahlenmäßig größte Ethnie Sibiriens mit einer Bevölkerungsgröße von mehr als 30 000 Personen (Forsyth 1994:86). Die Bevölkerungsgröße stieg auf 289 000 Anfang des 20. Jahrhunderts an. Ab dem Beginn des 19. Jahrhunderts gewann der Ackerbau als Subsistenzweise immer mehr an Bedeutung. Bei den westlichen Burjaten, bei denen diese Lebensweise bereits ein Jahrhundert vorher weit mehr verbreitet war als bei den östlichen, lief dieser Prozess schneller ab (Forsyth 1994:84f, 162).

Die Änderung der Subsistenzweise und der Bevölkerungszuwachs waren nicht zwei voneinander unabhängige Ereignisse: Ackerbau ermöglicht bei gleichem Arbeitseinsatz eine höhere Bevölkerungsdichte als der Hirtennomadismus (White 1959:289). Die allmähliche Ausbreitung von Ackerbau als Subsistenzweise ab dem 19. Jahrhundert hat zwei Ursachen: 1) Die von den Russen aufgebaute Bergbauindustrie in Burjatien schuf eine Nachfrage nach landwirtschaftlichen Produkten und stellte eine Möglichkeit einer zusätzlichen Einkommensquelle, insbesondere für die reicheren Burjaten, dar. 2) Durch die Immigration russischer Bauern – die Burjaten wurden zu einer Minderheit im eigenen Land – verringerte sich das verfügbare Land, welches für die Subsistenzweise von Hirtennomaden notwendig war.

Die allmähliche Änderung der Subsistenzweise zeigt sich auch in Bezug auf die verwendeten Tiere im Hirtennomadismus. Die Bedeutung von Schafe und Ziegen nahm ab, jene von Kühen und Pferden zu. Letztere waren unter diesen veränderten Bedingungen auch nützlicher, da sie „[...] in draft, transport, farming itself“ (Krader 1997:70; siehe dazu auch Krist 2000:108) im Kontext der Landwirtschaft verwendet werden konnten.

Der Bau der Transsibirischen Eisenbahn – sie erreichte 1900 Irkutsk (Forsyth 1994:191f) – und die aktive Förderung der Immigration von Bauern durch die russische Regierung in dieses fruchtbare Gebiet führten zu einem noch schnelleren Anstieg der Anzahl russischer Bauern und auf Seite der Burjaten zu einem noch schnelleren Verlust an Weideflächen. Stolypins Landreform Anfang des 20. Jahrhunderts führte außerdem zum Verlust von einem Drittel der Weideflächen. Unter diesen Bedingungen wurde der Hirtennomadismus ein immer schwieriger werdendes Unterfangen. Die allmähliche Änderung der Subsistenzweise hin zu Ackerbau stellt einen Versuch dar, dieses Problem zu lösen.

Dieser Prozess wurde dramatisch von Seiten der Sowjetregierung ab dem Ende der 1920er Jahre beschleunigt, da Burjatien zu den für die Landwirtschaft fruchtbarsten Gebieten Sibiriens gehört und sie dieses landwirtschaftliche Potential, welches bis dahin in hohem Maß noch immer von den Burjaten zur extensiven Viehhaltung genutzt wurde, nicht ungenutzt lassen wollten. Da die Burjaten nicht freiwillig ihre gesamte Lebensweise ändern wollten, was gleichbedeutend war mit einer Enteignung ihrer Herden zu Gunsten der Kolchosen, versuchten die Sowjets sie dazu zu zwingen. Die Folge war ein Aufstand, der militärisch niedergeschlagen wurde und tausenden Burjaten das Leben kostete. Die Burjaten verzeichneten sogar in den sowjetischen Statistiken eine Bevölkerungsabnahme in der Periode der Kollektivierung bis 1939 um 5,4 %, die auf „[...] violence, famine, deportation, and perhaps emigration to Mongolia“ (Forsyth 1994:334) zurückzuführen ist. Die Sowjets zwangen die Burjaten in den Industriebetrieben ähnelnden Kolchosen und später Sowchosen zu leben und zu arbeiten. Eine nomadische Lebensweise war bei diesen nicht mehr möglich und sie mussten unfreiwillig sesshaft werden. Die Subsistenzweise wurde innerhalb eines Jahrzehntes hin zu Lohnarbeit in den Kolchosen/Sowchosen oder in den nach dem Zweiten Weltkrieg gebauten Industriebetrieben verändert. Die veränderte Subsistenzweise ermöglichte auch einen Bevölkerungszuwachs, die Bevölkerung wuchs in der Zeit von 1959 bis 1989 um 67 % an. Ein Teil des Bevölkerungswachstums kam auch durch Migration westlicher Burjaten in die burjatische Sowjetrepublik zustande.

Der Zusammenbruch der Sowjetunion beendete die bis dahin regelmäßig erfolgte finanzielle Unterstützung aus Moskau, was sich in der Folge auch auf die landwirtschaftliche Produktion negativ auswirkte, da diese nicht in der Lage war, gewinnbringend zu wirtschaften. Als Folge davon sank die gesamte landwirtschaftliche

Produktion der Kollektive und ihre Herden schrumpften auf die Hälfte und bietet auch nur mehr für die Hälfte der Bevölkerung einen Arbeitsplatz (Humphrey 1998:vii, x-xi, 454).

In das ländliche Gebiet migrierten jene Personen, die mit ihrer geringen Pension und einigen Tieren bei ihren Verwandten überleben konnten, während die besser gebildeten in der Hoffnung auf Arbeit in die Stadt zogen (Humphrey 1998:456). Mit dem Zusammenbruch des Sowjetsystems vergrößerte sich die Armut, verschlechterte sich die Gesundheitsversorgung und die Sterblichkeitsrate stieg. Die Geburtenrate sank (Humphrey 1998:x-xi).

7.2.2 Struktur

Die Organisation der Wirtschaft erfolgte in vorsowjetischer Zeit über den Clan. Der höchste Vertreter des Clans, der Clanchief, konnte seine Clanmitglieder aufgrund seiner Machtposition dazu bewegen, die Betreuung seiner Herden zu übernehmen und auf Kriegszüge gegen benachbarte Gruppen zu gehen. Das Ziel dieser war es, andere Gruppen tributpflichtig zu machen. Das Siedlungsgebiet der Burjaten ermöglichte ihnen auch, als Händler zwischen den in den nördlicheren Waldgebieten lebenden Gruppen und denen aus Innerasien tätig zu werden (Forsyth 1994:86). Dass Clanchiefs vom Handel stärker profitierten als die Mehrheit der Burjaten und dadurch ihre Macht erweitern konnten, ist naheliegend.

Ab dem 18. Jahrhundert konnten die Clanchiefs die Größe ihrer Herden auf Kosten ihrer Clanmitglieder vergrößern, wodurch sich ihr Wohlstand und ihre politische Macht vergrößerten. Die russische Regierung nahm auf das Clansystem Einfluss, indem sie nur ihnen wohlgesonnene Kandidaten zuließ. Diese konnten ihre Position aufgrund militärischer Unterstützung durch die Russen beibehalten (Forsyth 1994:168f; Siikala 1987:300; Vyatkina 1964:205-207). Zahlreiche Burjaten arbeiteten bereits für ihre Clanchiefs, als die Veränderungen in der Infrastruktur in Form des Bevölkerungswachstums im 19. Jahrhundert zu einer Ausweitung der Landwirtschaft führte. Für die Clanchiefs war es in ihrem Interesse ihre Clanmitglieder dazu zu bewegen, vermehrt Ackerbau zu betreiben, da sie die Umverteilung des Surpluses kontrollieren und verkaufen konnten (zu Ackerbaugesellschaften siehe Haller and Rodekohl 2005:168f). Die Burjaten, welche bereits im Dienst des Clanchiefs standen, hatten bis dahin ja seine Herden betreut und

waren ökonomisch von ihm abhängig. Dabei diente die landwirtschaftliche Produktion nicht nur für die burjatische Bevölkerung selbst, sondern auch, um die Nachfrage nach diesen Gütern bei den Minenarbeitern zu befriedigen.

Dieser allmähliche Wandel der Subsistenzweise beschleunigte sich auch aufgrund der Verknappung des Weidelandes, da wachsende Zahlen russischer Bauern nach Burjatien migrierten. Die russische Regierung hatte Interesse daran, ihren Machtanspruch in Sibirien weiterhin aufrechtzuerhalten und förderte aktiv die Immigration der Bauern. Der Bau der Transsibirischen Eisenbahn – sie erreichte bereits 1900 Irkutsk, welches in der Nähe des Gebietes um den Baikalsee liegt – beschleunigte diesen Prozess dramatisch.

Die Ausbreitung des Buddhismus ab dem frühen 18. Jahrhundert wirkte sich auf die soziale Stellung der Schamanen und dadurch auch auf den Schamanismus aus. Den Lamas gelang es, ihre Macht durch Zusammenarbeit mit den Clanchiefs auszubauen und Teil der hierarchischen Organisation zu werden. Die Schamanen traten in der frühen Phase der russischen Kolonialzeit immer wieder als Führer von Aufständen gegen die Invasoren auf und wurden damit zu Gegner jener Clanchiefs, die mit dem Kolonialsystem zusammenarbeiteten und mit Hilfe des Kolonialsystems ihre ökonomische Situation verbessern und ihren politischen Einfluss vergrößern konnten. Ein mit dem Schamanismus konkurrierendes System in Bezug auf die Gesundheitsversorgung konnte Einfluss der Schamanen in der Gesellschaft zu Gunsten der buddhistischen Lamas und den mit ihnen zusammenarbeitenden Clanchiefs senken. Shirokogoroff (1999:396) beschreibt es treffend:

„[...] [T]he chief factor destroying shamanism is not the theory [of Lamaism] [...] but the medical assistance given [...] quite successfully by the Chinese doctors. This [...] proves that in some cases, when shamans fail to cure, the Chinese medical art may help, which shows that the Tungus cannot rely only upon the shamans in a most important matter such as the curing of diseases.”

Folglich ist es keineswegs verwunderlich, wenn Schamanismus und Buddhismus miteinander in Konflikt standen und dieser so weit ging, dass es zu einer Verfolgung von Schamanen durch Anhänger des Buddhismus kam, bis die russische Regierung dies per Gesetz verbot.

Die buddhistischen Klöster dienten auch als Bildungszentren und behielten diese Funktion bis zur Sowjetzeit.

Die Sowjetzeit veränderte praktisch jeden Aspekt der Struktur. Statt den Klöstern – in den 1930ern wurden die meisten von den Sowjets geschlossen – dienten Schulen als Bildungseinrichtungen, in denen die Kinder als Mitglieder des Sowjetsystems sozialisiert wurden. In diesen lernten sie die Ideologien und Fähigkeiten, die in einer Industriegesellschaft nützlich waren. Statt in erster Linie für ihre ethnische Gruppe zu produzieren, wurden sie Teil des gesamten Sowjetsystems mit seinen 5-Jahresplänen, in dem Burjatien und die burjatische Bevölkerung nur mehr ein Teil davon waren. Die Kolchosen/Sowchosen und Industriebetrieben ersetzte die Clanorganisation für die lokale Produktion und Politik. Die Familienstruktur, insbesondere in der Stadt, veränderte sich hin zur russischen Norm, da unter diesen Bedingungen der Clan als Organisationseinheit seine Bedeutung verlor. Dies zeigt sich darin, dass nach dem Ende der Sowjetzeit zahlreiche Personen nicht einmal mehr wussten, welchem Clan sie einmal zugehörig waren (Buck Quijada 2008:1f).

Im Zweiten Weltkrieg kämpften Burjaten fernab ihres Landes als Teil der Sowjetarmee, anstatt wie vormals nur für die Verteidigung der burjatischen Landesgrenzen verantwortlich zu sein. Als Teil der Sowjetarmee mussten sie die Interessen einer größeren politischen Einheit verteidigen und nicht mehr nur ihre eigenen.

Mit dem Ende der Sowjetunion verschlechterte sich die wirtschaftliche Situation dramatisch, da das in der Sowjetzeit errichtete Produktionssystem unter den neuen Rahmenbedingungen der Marktwirtschaft nicht mehr funktionierte. Das Sowjetsystem sorgte für Arbeitsplätze und bot jene Dienstleistungen an, welche die Grundbedürfnisse abdeckten. Mit dem Ende der Sowjetzeit änderte sich dies und die vormals regelmäßig erfolgten Zahlungen wurden von Unregelmäßigen abgelöst. Als Möglichkeit des Überlebens gewann das Verwandtschaftssystem in Form des Clansystems als System sozialer und ökonomischer Unterstützung wieder an Bedeutung. Dies zeigt sich daran, dass ältere Personen vermehrt zu ihren Verwandten auf das Land zogen und dort mit ihren Pensionen und einigen Tieren besser leben konnten als nur in ihrem vorigen Wohnort, der Stadt.

Die Schamanenorganisationen sind ein Phänomen der postsowjetischen Periode. Sie dienen als Interessensvertretungen, Ausbildungszentren und ihre Einrichtungen dienen als Anlaufstellen für die Personen, die ihre Dienste in Anspruch nehmen wollen. In diesen

werden Diagnose und Behandlung von Krankheiten, Divination und einfache Rituale als Leistungen angeboten. In der vorsowjetischen Zeit gab es nicht diese Art formaler Organisation. Als Gruppe traten die Schamanen lediglich bei der Bestätigung des erfolgreichen Abschlusses der Initiation eines Kandidaten auf. In der mehr oder minder schlecht funktionierenden Industriegesellschaft der postsowjetischen Zeit ist es hingegen von Vorteil, wenn sie ihre Interessen und Vorstellungen gegenüber der Öffentlichkeit als eine größere Gruppe vertreten, da sie dadurch ihre Chancen verbessern ihre Interessen durchzusetzen. Die Schamanenorganisationen bieten sich als Ausbildungszentren an. Dadurch entsteht meiner Ansicht nach eine Tendenz zu einer Vereinheitlichung des Wissens über die Techniken und Vorstellungen von Ahnen, Mythologie und Geister/Götter – nicht zuletzt auch deswegen, weil das Wissen um diese niedergeschrieben wird.

Dies sehe ich als Beispiel wie ein Faktor aus der Struktur – die Organisation der Schamanen in Schamanenverbänden – die Superstruktur – in diesem Fall die Vorstellungen über die Mythologie und Techniken für den Einsatz von VBZ – beeinflusst und verändert.

7.2.3 Superstruktur

Im kulturmaterialistischen Modell gehören die Religion, magisch-religiöse Vorstellungen und deren Praxis in Form des Schamanismus zur Superstruktur.

Die Vorstellungen über die Schamanen und ihre Techniken unterscheiden sich im Schamanismus vor und nach der Sowjetzeit in zahlreichen Punkten:

Vor der Sowjetzeit erfolgte die Auserwählung, wer für die Ausbildung zum Schamanen bestimmt war, am häufigsten durch die Geister selbst. Dabei wurde der potentielle Kandidat von dem Geist seines Ahnen besessen. Sobald er jedoch erfolgreich zum Schamanen initiiert war, kontrollierte er die Geister und nicht diese ihn. Andere Zeichen, wie spontane Bewusstlosigkeit oder Krampfanfälle, Träume oder Visionen, wurden aber ebenso als Anzeichen gesehen, dass die Person für das Amt des Schamanen bestimmt war. Die Schamanenkrankheit war ein weiteres, sehr deutliches Zeichen, da er nur dadurch geheilt werden konnte, dass er dem Ruf der Ahnen folgte und die Ausbildung begann. Widersetzte sich ein Kandidat, so glaubte man, dass er sterben würde und ihm blieb nichts anderes übrig, als die Ausbildung zu beginnen, wenn er dieses Risiko nicht eingehen wollte. Die Berufung

zum Schamanen wurde keineswegs positiv gesehen. Zahlreiche Quellen (Krader 1978:201; Nioradze 1925:54-56; Schmidt 1952:394-396; Mikhailovskii und Wardrop 1895:86f) berichten, dass die meisten Kandidaten nur ungern dieses Amt auf sich nehmen wollten. Die Ursache dafür ist, meiner Ansicht nach, die ökonomische und sozial benachteiligte Stellung welche die Schamanen innehatten. Die schlechte ökonomische Lage lässt sich durch die Ausbildungskosten und Paraphernalien, die sie alleine nicht bezahlen konnten, erklären. Ihre gesamte Lineage übernahm diese, da der Schamane nützliche Leistungen für sie erbrachte. Dadurch befanden sie sich in einem Schuldverhältnis gegenüber ihrer Lineage (Krader 1978:201; Schmidt 1952:419) und wurden als „[...] Eigentum des ganzen Geschlechts [...]“ (Sandschejew 1928:982) gesehen. Sie waren dadurch verpflichtet, für ihren Clan zeitintensive Rituale durchzuführen.

Ein weiterer Grund für ihre Armut lag in der Kontrolle der ökonomischen Ressourcen des Clans durch die Clanchiefs und mit diesen zusammenarbeitenden Lamas. Da die Schamanen als Führer von Aufständen in der Vergangenheit auftraten, war es im Interesse der Clanchiefs, ihnen nicht zu viele ökonomische Ressourcen zukommen zu lassen und ihren sozialen Status, und damit ihren Einfluss, durch Armut zu senken.

Die Schamanen werden als Mittler zwischen den Geistern, den Naturgewalten und den Menschen gesehen. Dabei konnten sie im Rahmen von Ritualen, bei denen sie VBZ einsetzen, die Geister, mit denen sie arbeiteten, oder die ihnen untertan waren, kontrollieren. Sollten die Geister nicht im Rahmen des Rituals erscheinen, obwohl sie angerufen werden, so sind die Schamanen in der Lage, ihre Seele zu deren Wohnort zu schicken.

Für die Divination bedienen sich die Schamanen neben dem Einsatz von VBZ materieller Objekte. Aus der Art, wie ein Schulterknochen im Feuer geschwärzt wurde und welche Risse oder Sprünge dieser bekam, wurde die Antwort herausgelesen. Münzen konnten auch geworfen werden, um ebendiese zu erhalten. Eine weitere Möglichkeit bestand darin, einen Pfeil abzuschießen und aus seinem Flug die Antwort zu bekommen.

Die Ursache von Krankheiten sind „böse“ Geister. Um den Patienten zu heilen, muss der weiße Schamane den Geist besiegen oder töten. Dazu bedient er sich unterschiedlicher Rituale, im Rahmen derer der in einer Papierpuppe personifizierte schadensbringende Geist in dem Wohnort des Patienten gesucht, gefunden und schließlich mit einem Pfeil durchbohrt und damit getötet wird.

Neben den schadensbringenden, östlichen Geistern werden die mit diesen zusammenarbeitenden schwarzen Schamanen für deren Wirken verantwortlich gemacht. Von diesem herrscht die Vorstellung, dass er das soziale Gefüge zu seinen Gunsten manipulieren kann und dabei nur sein eigenes Wohl und nicht das der gesamten Gruppe berücksichtigt. Dadurch stellt er eine Gefahr für die Gruppe dar und wird verfolgt und getötet (Mikhailovskii und Wardrop 1895:130; Czaplicka 1914:201; Krader 1978:191f, 202, 220, 222; Nioradze 1925:26; Vyatkina 1964:227; Forsyth 1994:85; Sandschejew 1928:976). Die Vorstellung über den schwarzen Schamanen dient dazu, den Status aller burjatischer Schamanen zu verschlechtern. Die Clanchiefs, buddhistischen Lamas und russisch-orthodoxen Priester profitierten alle, wenn sie negative Ereignisse wie Krankheiten oder Tod den Schamanen anlasten konnten, da diese, wie in Kapitel 7.2.1 besprochen, prinzipiell dazu in der Lage wären. Falls beispielsweise wieder ein Aufstand gegen die russische Kolonialherrschaft und die mit dieser zusammenarbeitenden Schamanen von einem oder einer Gruppe Schamanen auszubrechen drohte, so konnte man diese als schwarze Schamanen diffamieren, sie für Krankheits- oder Unglücksfälle verantwortlich machen, und damit ihren politischen Einfluss schwächen oder sie sogar unter diesem Vorwand töten. Die weißen Schamanen, die keine solchen politischen Ambitionen hatten, profitierten ebenfalls davon, da ihre Dienste benötigt wurden, um das Wirken der schwarzen Schamanen zu neutralisieren (Krader 1978:194; Schmidt 1952:393; Mikhailovskii und Wardrop 1895:130).

Nach der Sowjetzeit veränderten sich zahlreiche Vorstellungen und Praktiken im und über den Schamanismus. Im Rahmen der Auserwählung verläuft die Schamanenkrankheit nicht mehr so schwer wie in vorsowjetischer Zeit. Auch ist es möglich den Geistern mitzuteilen dass man sich nicht zum Schamanen initiieren lassen möchte – auch wenn nur wenige so auf den Ruf Schamane zu werden reagieren.

Die Vorstellung über eine Art Schamane, der ausschließlich für negative Handlungen zuständig ist, wie der schwarze Schamane der vorsowjetischen Zeit, fehlt.

So kontrollierten nicht mehr die Schamanen die Geister während der VBZ, sondern sie werden von ihnen besessen. Was während der Besessenheit vor sich ging und was der Geist durch die Körper der Schamanen gesagt oder getan hat, wissen die Schamanen nachher nicht. Während sie von den Geistern besessen werden beantworten die Geister Fragen, diagnostizieren die Ursache von Krankheit und/oder behandeln diese.

Im Zuge der Globalisierung integrieren die Schamanen neue Götter, Geister und Philosophien, welche in Burjatien früher nicht verbreitet waren. Dies ist ihnen auch deswegen möglich, weil sie im Zuge ihrer Teilnahme an internationalen Konferenzen und Tagungen mit anderen magisch-religiösen Spezialisten in Kontakt kommen. Sie betrachten ihr Pantheon an Geistern und Göttern folglich als einen von vielen. Im Zuge dieser Konferenzen arbeiten sie mit Journalisten, Fotografen, Dokumentarfilmern und Wissenschaftlern zusammen, um für ihren Schamanismus Werbung zu machen. Dadurch machen sie einerseits den burjatischen Schamanismus über ihre Ethnie bekannt und wollen andererseits mit diesem die Bedeutung des Schamanismus in Burjatien stärken:

„[...] [They want to] raise Buryat national consciousness and promote re-birth of Buryat shamanistic traditions and customs as a basis of their religion and ethnic Pan-Buryat identity [,] while the supra-ethnic religious phenomenon [is] used as a platform for the protection of all Buryat sacred sites [...].“ (Jokic 2008a:43; siehe auch Jokic 2008b:26f)

Jokic argumentiert, dass der neue Schamanismus dazu dient, eine burjatische Nationalidentität zu konstruieren: „Shamanism is be-coming an ideology, which aims to unite all Buriats and redefine their religious and ethnic identity.“ (Jokic 2008b:44). Dadurch unterscheidet er sich vom früheren Schamanismus. Der Schamanismus dient nicht mehr in erster Linie dem jeweiligen Clan, sondern allen ethnischen Burjaten (Jokic 2008a:43). Dies zeigt sich auch durch ein neues Ritual, welches in der Stadt durchgeführt wird, und den Schamanismus als Religion reinterpretiert: „[...] [T]he city *tailgan* opens the door to reinterpreting Buriat shamanism as a multi-ethnic and potentially universal religion.“ (Buck Quijada 2008:3).

Vor der Sowjetzeit erfolgten Rituale und die Behandlung von Kranken im Rahmen einer größeren Gruppe, beispielsweise einem Dorf. Nach der Sowjetzeit haben diese mehr den Charakter einer Einzelbehandlung. Die Ursache für diesen Wandel liegt meiner Ansicht nach in der veränderten Sozialstruktur. Vor der Sowjetzeit erfolgte die Behandlung eines Patienten im Kontext des gesamten Clans – hier war ein Gruppenritual notwendig. Aufgrund des Bedeutungsverlustes des Clansystems während der Sowjetzeit erfolgt die Behandlung eines Kranken nach dieser im Rahmen von Einzelbehandlungen.

Als Ursache für Probleme wie die negative ökonomische Lage werden die in der Sowjetzeit vernachlässigten Geister verantwortlich gemacht. Um sich mit diesen zu versöhnen, führen die Burjaten Opferungen für die Geister durch. Im Zuge dessen stellt sich auch ein neues Problem heraus: Viele Burjaten kennen ihre Clanzugehörigkeit nicht mehr und folglich können die zu dem Clan gehörenden Geister der Ahnen nicht besänftigt werden. Dieses Dilemma lösen die Schamanen durch die Betonung von anderen Göttern oder Mächten, wobei die Geister der Ahnen einfach als „Vorfahre“ während des Rituals benannt werden (Humphrey 1999:9).

8 Conclusio

In diesem Kapitel wird diskutiert, inwieweit die anfangs gestellten Fragen beantwortet wurden, welche Ergebnisse diese Arbeit hat und welche weiterführenden Fragestellungen oder Themen möglich wären.

Die eingangs gestellte Frage war: Was führte zu der Veränderung des burjatischen Schamanismus?

Die offensichtlichste Veränderung war die Vernichtung des Schamanismus in den 1930er Jahren durch das Sowjetregime und die einhergehende Unterdrückung sämtlicher schamanistischer Tätigkeiten in dessen Folge zweifelsohne zahlreiche Aspekte des Schamanismus verloren gingen. Mit dem Ende der Sowjetunion endete auch die Repression gegen diesen. Die neuen Schamanen unterscheiden sich in zahlreichen Punkten stark von den Früheren. Die neuen Schamanen sind sich dessen bewusst. Ihre eigene, emische Erklärung dafür ist, dass der Wissensverlust aufgrund der Verfolgung und Unterdrückung die Ursache dafür sei.

Der Zugang zu dieser Frage gestaltet sich jedoch anders, wenn man einen etischen Zugang hat. Die Anzahl an Arbeiten, die diesem Zugang folgen, ist überschaubar und nur eine einzige hat die Ursachen des Auftretens der unterschiedlichen Formen von Schamanismus zum Thema. Bei dieser handelt es sich um die Arbeiten von Michael Winkelman (1990; 1992; 2010) und sie wurden somit herangezogen, um die Fragestellung zu beantworten. In dieser Untersuchung arbeitet er heraus, dass ähnliche Arten von Schamanen unter ähnlichen sozioökonomischen Bedingungen zu finden sind.

Die von ihm ausgearbeitete Typologie der unterschiedlichen magisch-religiösen Spezialisten, welche unterschiedliche Arten von Schamanen mit einschließt, wurde als Grundlage genommen und es wurde überprüft, inwieweit die unterschiedlichen Arten burjatischer Schamanen den jeweiligen Typen entsprechen.

Das Ergebnis ist, dass der burjatische weiße Schamane der vorsowjetischen Zeit Winkelmans Typologie zufolge dem Spezialisten, den er als *shaman/healer* definiert, entspricht; der schwarze Schamane dem *sorcerer/witch* und der postsowjetische Schamane dem *medium*. Bei der Analyse wurde auch berücksichtigt, ob die von ihm festgestellten

sozioökonomischen Bedingungen, unter denen die jeweiligen Spezialisten aufzufinden sind, auch auf den burjatischen Fall zutreffen.

Winkelman zufolge ist der Faktor, der das Auftreten des *medium* am stärksten vorhersagt, die politische Integration über die lokale Gruppe hinaus. Auf den ethnographischen Fall der Burjaten umgelegt wird argumentiert, dass der Prozess der politischen Integration mit der Inkorporation in das russische Kolonialsystem begann. Dieser Prozess verstärkte sich massiv ab den 1930er Jahren im Sowjetsystem, in dem die gesamte Lebensweise der Burjaten radikal verändert wurde.

Die Auswirkungen der politischen Integration werden im kulturmaterialistischen Kontext aufgeteilt in die Ebenen der Infrastruktur, Struktur und Superstruktur diskutiert.

Auf der Ebene der Infrastruktur kam es bereits während der russischen Herrschaft zu einem allmählichen Wandel der Subsistenzweise, wobei der Ackerbau auf Kosten des Pastoralismus an Bedeutung gewann. Dies wurde einerseits durch einen Bevölkerungsanstieg notwendig, andererseits durch eine Abnahme der verfügbaren Weideflächen aufgrund der Immigration russischer Bauern. Dieser Prozess wurde mit Zwangsmaßnahmen der Sowjetregierung ab den 1930er Jahren stark beschleunigt, als die Burjaten in das semi-industrielle Produktionssystem der Kolchosen oder Fabriken gedrängt wurden.

Auf der Ebene der Struktur hatte die politische Integration einen Machtgewinn jener burjatischen Clanchiefs zur Folge, welche die Russen unterstützten. Dadurch konnten sie verstärkt ihre Clanmitglieder ausbeuten. Der sich ausbreitende Buddhismus integrierte in die Clanhierarchie, wobei die Lamas etliche der Aufgaben der Schamanen übernahmen. Die Schamanen stellten potentielle Gegner von beiden dar. Die Organisation der Produktion veränderte sich ab der Sowjetzeit stark. Statt in erster Linie für sich selbst zu produzieren, waren sie im Sowjetsystem mit seinen 5-Jahresplänen nur mehr ein kleiner Teil des Ganzen. In dieser Periode verlor das Clansystem stetig an Bedeutung und insbesondere in der Stadt näherte sich die Familienstruktur der russischen Norm an.

Der Schamanismus ist der Superstruktur zugeordnet. Als Folge der verstärkten politischen Integration, und ihrer Auswirkungen unterscheidet sich der neue Schamanismus von dem früheren.

Es bietet sich an, die Ergebnisse von Winkelmans Untersuchung anhand anderer Ethnien mit anderen historischen Entwicklungen und die Veränderung deren magisch-religiöser

Spezialisten zu diskutieren. Zahlreiche Ethnien wurden weltweit in größere politische Einheiten inkorporiert, wobei dies nicht überall so gewaltsam und in so kurzer Zeit erfolgt ist wie bei den Burjaten. Die Auswirkungen dieser politischen Integration auf die Veränderung ihrer magisch-religiöser Spezialisten wäre eine Diskussion wert.

9 Literaturliste

Arensberg, Conrad

- 1981 "Cultural Holism Through Interactional Systems." *American Anthropologist* 83(3): 562-581.

Atkinson, Jane Monnig

- 1992 "Shamanisms Today." *Annual Review of Anthropology* 21: 307-330.

Balzer, Marjorie Mandelstam

- 2008 "Shamanic Vitalization or Revival. Views from Siberia." In Mihály Hoppál, Kornélia Buday, und Dávid Somfai Kara [Hg.]: *Shamans Unbound*. Budapest: Akadémia Kiadó. S. 7-28.

Basilov, V. N.

- 1999 "Cosmos as Everyday Reality in Shamanism: An Attempt to Formulate a More Precise Definition of Shamanism." In Romano Mastromattei, Antonio Rigopolous [Hg.]: *Shamanic Cosmos. From India to the North Pole Star*. Venice [u.a.]: D.K. Printworld. S. 17-40.

Bastian, Adolf

- 1873 *Geographische Und Ethnologische Bilder*. Jena: Herman Costenoble.

Bernstein, Anya

- 2006 *In Pursuit of the Siberian Shaman*. DVD Dokumentarfilm, 72 min. Watertown: Documentary Educational Resources.

Buck Quijada, Justine

- 2008 "What If We Don't Know Our Clan? The City Tailgan as New Ritual Form in Buriatia." *Sibirica* 7(1): 1-22.

Buyandelgeriyn, Manduhai

- 2007 "Dealing with Uncertainty: Shamans, Marginal Capitalism, and the Remaking of History in Postsocialist Mongolia." *American Ethnologist* 34(1): 127-147.

Czaplicka, Marie Antoinette

- 1914 *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.

Van Deusen, Kira

- 1999 "In Black and White: Contemporary Buriat Shamans." *Shaman* 7(2): 153-166.

Eliade, Mircea

- 1975 *Schamanismus und archaische Ekstasetechniken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Elwell, Frank W.

- 1991 *The Evolution of the Future*. New York [u.a.]: Praeger.

Ember, Melvin; Ember, Carol R.

- 2000 "Testing Theory and Why the "Units of Analysis" Problem Is Not a Problem." *Ethnology* 39(4): 349-363.

Ferguson, R, Brian

- 1984 "A Reexamination of the Causes of Northwest Coast Warfare." In R. Brian Ferguson [Hg.]: *Warfare, Culture and Environment*. Orlando [u.a.]: Academic Press. S. 267-328.
- 1992 "A Savage Encounter: Western Contact and the Yanomami War Complex." In R. Brian Ferguson, Neil L. Whitehead [Hg.]: *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*. Santa Fe: School of American Research Press. S. 199-228.
- 1995 "Infrastructural Determinism." In Martin F. Murphy and Maxine L. Margolis [Hg.]: *Science, Materialism and the Study of Culture*. Gainesville [u.a.]: University Press of Florida. S. 21-38.

Forsyth, James

- 1994 *A History of the Peoples of Siberia Russia's North Asian Colony. 1581 - 1990*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press.

Fridman, Eva Jane Neumann

- 2004 *Sacred Geography: Shamanism Among the Buddhist Peoples of Russia*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Friedman, Jonathan

- 1974 "Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism." *Man, New Series* 9(3): 444-469.

Genest, Otto

- 1887a "Die Burjaten." *Globus* 52: 11-16.
- 1887b "Das Schamanenthum Unter Den Burjäten." *Globus* 52: 250-253, 268-270, 286-288, 299-301, 316-318.

Haller, Dieter; Rodekohr, Bernd

- 2005 *Dtv-Atlas Ethnologie*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Hamayon, Roberte

- 1998 "Shamanism, Buddhism, and Epic Hero-ism: Which Supports the Identity of the Post-Soviet Buryats?" *Central Asian Survey* 17(1): 51-67.

Harris, Marvin

- 1993 *Fauler Zauber: Unsere Sehnsucht nach der anderen Welt*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- 1994 "Cultural Materialism Is Alive and Well and Won't Go Away Until Something Better Comes Along." In Robert Borofsky [Hg.]: *Assessing Cultural Anthropology*. New York [u.a.]: McGraw-Hill. S. 62 - 76.
- 1999 *Theories of Culture in Postmodern Times*. Walnut Creek [u.a.]: AltaMira Press.

- 2001a *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture. Updated edition.* Walnut Creek [u.a.]: Altamira Press.
- 2001b *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture. Updated edition.* Walnut Creek [u.a.]: Altamira press.
- Heinen, H. Dieter; Harris, Marvin
 1975 "On Cultural Materialism, Marx, and the 'Hegelian Monkey'." *Current Anthropology* 16(3): 450-456.
- Hultkrantz, Ake
 1978 "Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism." In Vilmos Diószegi, Mihály Hoppál [Hg.]. *Shamanism in Siberia*. Budapest: Akadémia Kiadó. S. 27-58.
- 1989 "The Place of Shamanism in the History of Religions." In Mihály Hoppál, Otto von Sandovsky [Hg.]. *Shamanism: Past and Present*. Budapest: Ethnograph. Inst., Hungarian Academy of Sciences. S. 43-52.
- Humphrey, Caroline
 1998 *Marx Went Away--but Karl Stayed Behind*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 1999 "Shamans in the City." *Anthropology Today* 15(3): 3-10.
- Jokic, Zeljko
 2008a "Rejuvenating Buryat Shamanism: Trance, Initiation and the Quest for Identity." In Mihály Hoppál [u.a.] [Hg.]: *Shamans Unbound*. Budapest: Akadémia Kiadó. S. 41-52.
- 2008b "The Wrath of the Forgotten Ongons: Shamanic Sickness, Spirit Embodiment, and Fragmentary Trancescape in Contemporary Buriat Shamanism." *Sibirica* 7(1): 23-50.
- Krader, Lawrence
 1954 "Buryat Religion and Society." *Southwestern Journal of Anthropology* 10(3): 322-351.
- 1963 *Social Organization of the Mongol-Tukic Pastoral Nomads*. The Hague: Mouton & Co.
- 1978 "Shamanism: Theory and History in Buryat Society." In Vilmos Diószegi [Hg.]: *Shamanism in Siberia*. Budapest: Akadémia Kiadó. S. 181-236.
- 1997 *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*. Richmond: Curzon.
- Krist, Stefan
 2000 *Geschichte und traditionelle Kultur der Burjaten : Versuch einer sozialanthropologischen Interpretation*. Diplomarbeit. Universität Wien.

Kümin, Beatrice

- 2001 "Climbing Trees: The Transmission of Knowledge in Buryat Shamanism." *Shaman* 9(1): 3-18.

Kuznar, Lawrence A.

- 2008 *Reclaiming a Scientific Anthropology*. Second Edition. Lanham [u.a.]: AltaMira Press.

Kuznar, Lawrence A.; Sanderson, Stephen K.

- 2007 "Introduction: The Potentials and Challenges of Cultural Materialism." In Lawrence A. Kuznar, Stephen K. Sanderson [Hg.]: *Studying Societies and Cultures: Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy*. Boulder: Paradigm Publishers. S. 1-19.

Lett, James

- 1997 *Science, Reason, and Anthropology: the Principles of Rational Inquiry*. Lanham [u.a.]: Rowman & Littlefield.

Lewis, I. M.

- 2003 *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London [u.a.]: Routledge.

McClenon, James

- 2002 *Wondrous Healing : Shamanism, Human Evolution, and the Origin of Religion*. DeKalb: Northern Illinois University Press.

Mikhailov, T. M.

- 1990 "Buryat Shamanism: History, Structure, and Social Functions." In Marjorie Mandelstam Balzer [Hg.]: *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*. Armonk [u.a.]: M.E. Sharpe. S. 110-120.

Mikhailovskii, V.M.; Wardrop, Oliver

- 1895 "Shamanism in Siberia and European Russia, Being the Second Part of 'Shamanstvo'." *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 24: 62-100; 126-158.

Nioradze, Georgij Kaplanovic

- 1925 *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*. Stuttgart: Strecker und Schröder.

Partanen, Jorma

- 1941 "A Description of Buriat Shamanism." *Journal De La Société Finno-Ougrienne* 51: 3-34.

Peters, Larry G.; Price-Williams, Douglass

- 1980 "Towards an Experiential Analysis of Shamanism." *American Ethnologist* 7(3): 397-418.

Riches, David

- 1994 "Shamanism: The Key to Religion." *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 29(2): 381-405.

- Sandschejew, Garma
1928 "Weltanschauung Und Schamanismus Der Alaren-Burjaten." *Anthropos* 23: 538-560, 967-986.
- Schmidt, Wilhelm
1952 *Der Ursprung der Gottesidee : eine historisch-kritische und positive Studie. Die asiatischen Hirtenvölker : die sekundären Hirtenvölker der Mongolen, der Burjaten, der Yuguren, sowie der Tungusen und der Yukagiren.* Münster: Aschendorff.
- Shirokogoroff, S. M.
1999 *Psychomental Complex of the Tungus.* Berlin: Reinhold Schletzer Verlag.
- Siikala, Anna-Leena
1987 *The Rite Technique of the Siberian Shaman.* Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Steward, Julian
1972 *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution.* Urbana [u.a.]: University of Illinois Press.
- Sutton, Mark Q; Anderson, Eugene N.
2004 *Introduction to Cultural Ecology.* Walnut Creek [u.a.]: AltaMira Press.
- Vyatkina, K. V.
1964 "The Buryats." In M.G. Levin and L.P. Potapov [Hg.]: *The Peoples of Siberia.* Chicago & London: University of Chicago Press. S. 203-242.
- Waida, Manabu
1983 "Problems of Central Asian and Siberian Shamanism." *Numen* 30(2): 215-239.
- White, Leslie A.
1949 *The Science of Culture: a Study of Man and Civilization.* New York: Grove Press.

1959 *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome.* New York [u.a.]: McGraw-Hill.
- Winkelman, Michael
1990 "Shamans and Other 'Magico-Religious' Healers: A Cross-Cultural Study of Their Origins, Nature, and Social Transformations." *Ethos* 18(3): 308-352.

1992 *Shamans, Priests, and Witches : a Cross-cultural Study of Magico-religious Practitioners.* Tempe: Arizona State University.

2010 *Shamanism. A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing.* Santa Barbara [u.a.]: Praeger.

Internetquellen:

o.A. Website der Republik Burjatien: <http://egov-buryatia.ru/eng/index.php?id=9>
[letzter Zugriff 15.02.2012]

Gibbs, Phil; Hiroshi, Sugihara

1996 "What Is Occam's Razor?"

<http://www.physics.adelaide.edu.au/~dkoks/Faq/General/occam.html> [letzter Zugriff
19.04.2012]

10 Anhänge

Anhang1:

TABLE 1
(continued)

Hunting and gathering No political integration	Agricultural subsistence and no/local political integration	Agricultural/pastoral subsistence Political integration beyond community
		<i>Shaman/Healer</i>
		Roman sorcerer, witch, necromancer
		Roman "Eastern or Oriental" cults
		Kurd <i>derwish, shaika, sayyid</i> (Islamic)
		Aztec <i>tiapouhqui, ticitl</i>
		Creek <i>alekta, hilis-haya, owala, kilar</i> (SP)
<i>Healer Complex</i>		
Mbuti <i>molina</i> (male society)		
Siriono lay magical practices	<i>Shaman/Healer</i>	
	Nama Hottentot <i>gai aogu, gebo aob</i>	
<i>Shaman</i>	Sea Dyak (Iban) <i>manang</i>	
!Kung N/um master, <i>n/um kxoa-si</i>	Kimani <i>undani, uarrezvundu</i>	
Samoyed <i>butode, 'dano, sawode, tadibey</i>	Hidatsa bundle holders	
Semang <i>hala</i>	Zuni theurgist, medicine man, doctor	
Chukchee <i>ene nilit</i>	Bribri <i>jawa</i>	
Montagnais <i>manitousiou(okhi)</i>		
Kaska <i>meta, nudita</i>	<i>Shaman</i>	
Twana <i>b)swadas</i>	Callinago <i>boyez</i>	
Paiute <i>puha, puhaba</i>	Tupinamba <i>pay, pagis</i>	
Cayua <i>pa'zi, paye</i>		

Key: H = healer, HP = healer/priest, M = medium, S = shaman, SH = shaman/healer, SP = shaman/priest.

TABLE 2
SHAMANISTIC HEALERS AND THEIR CHARACTERISTICS

Characteristics	Shaman	Shaman/Healer	Healer	Medium
Socioeconomic conditions	Hunting and gathering Nomadic No/local political integration	Agricultural subsistence	Agricultural subsistence Sedentary Political integration	Agricultural subsistence Sedentary Political integration
Sociopolitical characteristics	Charismatic leader Communal and war leader High social status Predominantly male, female secondary Part-time Individual practice	No or informal political power Moderate social status Predominantly male, female secondary Part-time Collective/Group practice Specialized role	Judicial, legislative, and economic power High socioeconomic status Predominantly male, female rare Full-time Collective/Group practice Highly specialized role	No or informal political power Low socioeconomic status Predominantly female, male secondary/rare Part-time Collective/Group practice
Selection and training	Vision quests, visions, dreams, illness and spirit's requests Training involving trance Status recognized by clients	Vision quests, visions, dreams, illness and spirit's requests Trance and ritual training Ceremony recognizes status	Payment to other practitioners Learn rituals and techniques Ceremony recognizes status	Spontaneous possession by spirit and healing/training in trance group Ceremony recognizes status
Magico-religious activity	Healing and divination Hunting magic Malevolent acts	Healing and divination Agricultural and hunting magic Minor malevolent acts	Healing and divination Agricultural magic Minor or no malevolent acts Life-cycle rituals	Healing and divination Agricultural magic and propitiation No malevolent acts
Power	Animal spirits/allies Spirit power controlled Physical and empirical medicine, massaging and herbs	Animal spirits Impersonal power (mana) Spirit power controlled Physical and empirical medicine, massaging and herbs	Superior gods Impersonal power (mana) Spirit power independent Ritual techniques and formulas	Possessing spirits Spirit power dominates

TABLE 2
(continued)

Characteristics	Shaman	Shaman/Healer	Healer	Medium
Trance states and characteristics	Shamanic soul flight/journey Isolation, austerities, fasting, hallucinogens, chanting and singing, extensive drumming and percussion, frequently resulting in collapse and unconsciousness	Shamanic/mystical Isolation, austerities, fasting, hallucinogens, chanting and singing, extensive drumming and percussion, frequently resulting in collapse and unconsciousness	Limited trances Social isolation, fasting, minor austerities, limited singing, chanting or percussion	Possession trance Spontaneous onset, tremors, convulsions, seizures, compulsive motor behavior, amnesia, temporal lobe discharges

TABLE 1
MAGICO-RELIGIOUS HEALERS AND THEIR CLASSIFICATION

Hunting and gathering No political integration	Agricultural subsistence and no/local political integration	Agricultural/pastoral subsistence Political integration beyond community	
	<i>Healer and Medium</i>	<i>Healer and Medium</i>	<i>Healer and Medium</i>
	Trukese <i>nanonu</i> , <i>uanonu</i> (M)	Igbo curer <i>dibea</i> (M)	Kazak <i>baqca</i> , <i>baski</i> , <i>bagsha</i> (M)
	Trukese <i>souroo</i> (H)	Igbo oracle <i>aghara</i> , <i>igwe</i> , <i>kamala</i> , <i>ibini</i> (H)	Kazak <i>molah</i> , <i>iman</i> (Islamic) (H)
	<i>Healer (or Medium)</i>	Wolof <i>M'Deup</i> or <i>tefahar</i> (M)	Vietnamese <i>Dong</i> (<i>Thay</i> , <i>Dong</i> , <i>Phu</i>
	Lesu healer, magician, knower	Wolof <i>ya bopa</i> (H)	<i>Dong</i> , <i>Ba Dong</i> , <i>Ong Dong</i> (M)
	Atayal <i>sikawasai</i> (M)	Fulani <i>mo keni</i> or <i>kenado</i> (M)	Vietnamese <i>Thay</i> (<i>Thay phap</i> , <i>Thay</i>
	Pentecost private magician— <i>nimesian</i> , <i>muwengel</i> , <i>malanggil</i> , <i>niman</i>	Fulani <i>bokajo</i> or <i>ndarnowo</i> (H)	<i>phu thay</i> , <i>Thay nagi</i> , <i>Thay boi</i> (H)
	Pentecost clan magician— <i>nibatin</i> , <i>nouvor</i> , <i>neerew</i> , <i>nogor</i>	Fulani <i>moodibbo</i> , <i>modibbe</i> (Islamic) (H)	Tanala <i>ombiasy manangatra</i> (M)
	Jivaro <i>wishinyu</i> (S)	Amhara <i>zar</i> , <i>balazar</i> (M)	Tanala <i>ombisay nkazo</i> (H)
	Jivaro <i>uhuea</i> (HP)	Amhara <i>dabtara</i> , <i>debtara</i> (Catholic) (H)	Marquesa <i>taua paea</i> , <i>taua umoko</i> , <i>taua</i>
		Tuareg friends of <i>Kel Asouf</i> (M)	<i>hiko etua</i> (M)
		Tuareg <i>marabout</i> , <i>shofra</i> , <i>amekelleou</i> , <i>Insili-</i>	Marquesa <i>tahuna o'ono</i> (<i>o'oko</i>) (H)
		<i>man</i> (Islamic) (H)	Japanese <i>miko</i> , <i>kyoso</i> (M)
		Babylonia oracle— <i>ragintu</i> (M)	Japanese ascetic <i>kitosha kannushi</i> (SH)
		Babylonia exorcist <i>ashipu</i> , <i>mashmash</i> (H)	Saramacca <i>gadu</i> , <i>gadu ma bu</i> (M)
		Toda <i>teuol</i> , <i>teuodipol</i> (M)	Saramacca <i>obia</i> , <i>obiame</i> , <i>man negge obia</i>
		Toda <i>utkoren</i> , <i>utpol</i> (H)	(H)
		<i>Healer (or Medium)</i>	
		Ovimbundu <i>ochimbanda</i> , <i>chongo</i> , <i>chouti</i>	
		Fur magician (SH)	
		Fur <i>puggee</i> (Islamic)	
		Kafa <i>ekko</i> , <i>eqgo</i> , <i>eqo</i> (M)	
		Garó <i>kamal</i>	
		Alor <i>seer</i> (M)	
		Mapuche <i>machi</i>	

Quelle: Winkelman 1990: 314-317

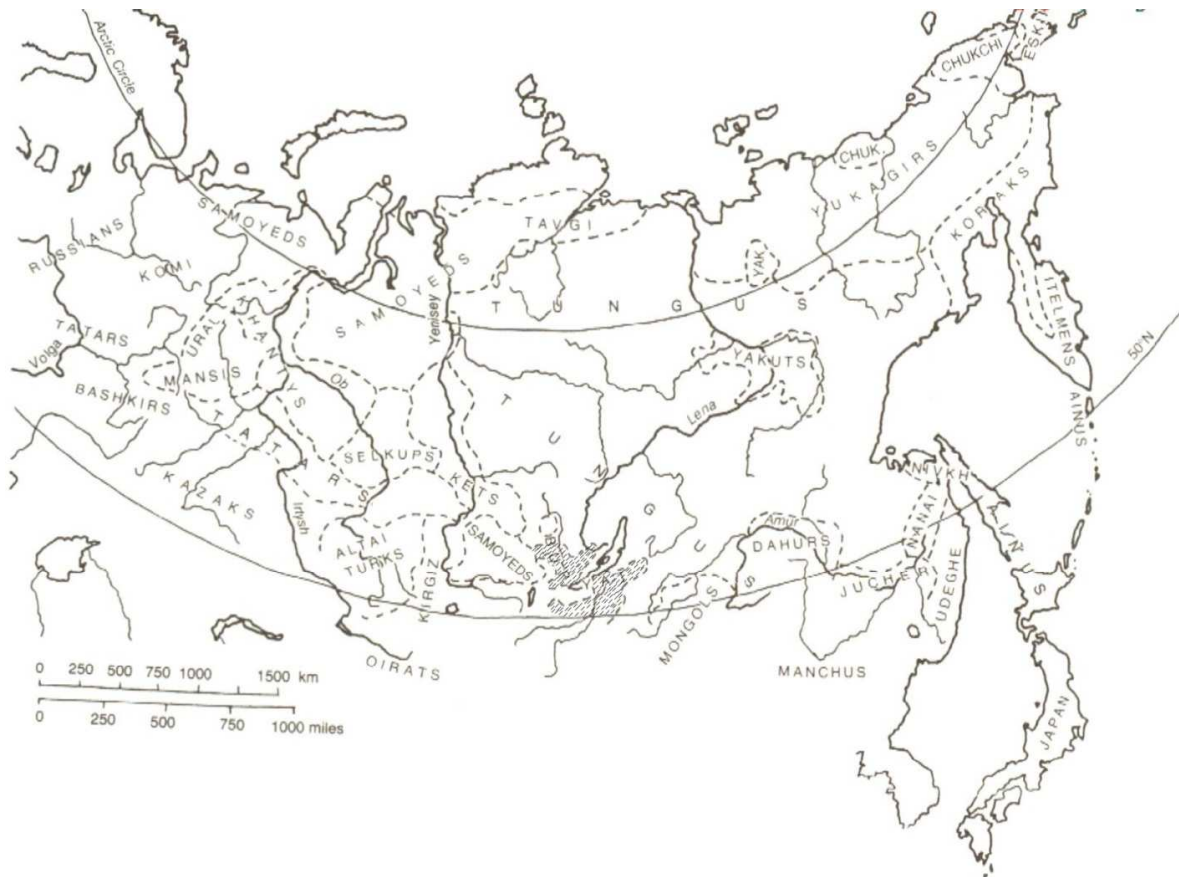
Anhang 2:

	SOCIOECONOMIC CONDITIONS SOCIAL COMPLEXITY			
	LOW			HIGH
	Hunting & Gathering	Agriculture Subsistence	Political Integration	Social Classes
INSTITUTIONAL BASES				
SOCIAL LEADERSHIP		Priest	Priest	Priest
CONFLICT			Sorcerer/ Witch OR Medium	Sorcerer/ Witch
ASC	Shaman	Shaman/ Healer	Healer Complex	Medium Healer

Quelle: Winkelman 1992: 127. Vom Autor verändert und ergänzt um den Inhalt der Tabelle aus Winkelman 1992: 41.

Anhang 3:

Diese Karte zeigt die Siedlungsgebiete der jeweiligen Ethnien Sibiriens. Zwischen den östlichen und westlichen Burjaten liegt der Baikalsee.



Map 2 Peoples of northern Asia c. 1600 AD (approximate territories)

Quelle: Forsyth 1994: 17. Hervorhebung des Siedlungsgebietes der Burjaten durch den Autor.

Anhang 4:

Diese Karte zeigt den Verlauf der Eroberung Sibiriens durch die Russen. Dabei ist auch gut anhand der Karte erkennbar, dass die Eroberungszüge sich der Flüsse als Transportmöglichkeit bedienten (siehe dazu auch Forsyth 1994:48). Die Burjaten und ihre mongolischen Verbündeten konnten sich gegen die russischen Invasoren im Gegensatz zu anderen Ethnien Sibiriens vergleichsweise gut behaupten und länger Widerstand leisten. Nach ihrer Eroberung dreißig Jahre nach dem ersten Kontakt mit den Russen in den 1620ern kam es immer wieder zu Aufständen gegen die Ausbeutung des Kolonialsystems.



Quelle: Forsyth 1994: 102

Anhang 5:

Diese Karte zeigt die Grenzen der autonomen burjatischen Sowjetrepublik 1934. Die westlichen Burjaten lebten außerhalb der Grenzen und nach dem Zweiten Weltkrieg migrieren diese in die Teilrepublik.



Map 10 National territories in Siberia and eastern Russia in 1934

Quelle: Forsyth 1994: 285. Hervorhebung der burjatischen Sowjetrepublik durch den Autor.

Anhang 6:

Veränderungen in der:	Vor der Sowjetzeit	Nach der Sowjetzeit
Superstruktur (in Bez. auf die Schamanen/ Schamanismus)	Auserwählung durch Besessenheit, Schamanenkrankheit, Träume/Visionen; Kontrolle der Geister während VBZ (nach Abschluss d. Ausbildung); Ursache v. Krankh.: böse Geister + schwarze Schamanen (wird ausschl. negativ gesehen => verfolgt und getötet); Fähigkeit zur Seelenreise; Divination mit VBZ und materiellen Objekte; Gruppenrituale (bei Behandlung v. Kranken)	Schamanenkrankheit weniger schwer (auch mögl. die Ausbildung zum Schamanen nicht zu beginnen); Besessenheit während VBZ (Erinnerungslücken); Divination mit Hilfe von VBZ; Ursache v. Krankh. u. neg. ökonom. Situation: Vernachlässigung d. Geister; Kein Spezialist der nur Negatives durchführt; Seelenreise fehlt; Internationale Vernetzung; Integration v. Konzepten/Vorstellungen/Philosophien von außerhalb Burjatiens; Schamanismus als Pan-Burj. religiöse Identität / universelle Religion; Einzelrituale (bei Behandlung v. Kranken) Neue Rituale im Kontext des Lebensraumes der Stadt;
Struktur	Clanorganisation (russ. Einflussnahme); Clanchief hat hohe pol. u. ökonomische Macht; Steigende Bedeutung des Handels; Buddhismus integriert sich in das Clansystem + direkte Konkurrenz zum Schamanismus; Schamanen für ihre jeweiligen Clans zuständig; Machtverlust der Schamanen; niedr. sozioökonom. Status	Clansystem unbedeutend, jedoch gewinnt es (wieder) an Bedeutung (f.d. soz. u. ökonom. Unterstützung); Schamanenorganisationen (Interessensvertretung; Behandlungs- und Ausbildungszentren);
Infrastruktur	Subsistenzweise: Hirtennomadismus / Ackerbau gewinnt stetig an Bedeutung; Immigration russischer Bauern (Folge: Verknappung des burj. Weidelandes); Bevölkerungsanstieg von 30 000 Pers. (17. Jhdt.) auf 289 000 (Anfang 20. Jhdt.)	Zusammenbruch des Quasi-industriellen, sesshaften, Produktionssystems d. Sowjetzeit; Verschlechterung des Gesundheitssystems; Anstieg der Sterberate; Sinken der Geburtenrate;

Zusammenfassung

Im Rahmen Diplomarbeit „Der Wandel des Schamanismus in Burjatien – Eine Erklärung unter Berücksichtigung der Untersuchung von Winkelman und kulturmaterialistischer Theorie“ wird der Frage nachgegangen was die Ursachen für die Unterschiede des burjatischen Schamanismus vor und nach der Sowjetzeit sind.

Um die Unterschiede erklären zu können kommt die Cross-Cultural Study von Michael Winkelman, welche die Veränderung des Schamanismus und verwandter magisch-religiöser Spezialisten untersucht, in Verbindung mit kulturmaterialistischer Theorie zur Anwendung. Sowohl Winkelmans Untersuchung, als auch der Kulturmaterialismus suchen nach Gesetzmäßigkeiten, wobei Winkelman jene Faktoren herausarbeitet, welche für das Auftreten der unterschiedlichen Arten von Schamanen verantwortlich sind.

Als nächstes werden einerseits die Geschichte der Burjaten und andererseits der Schamanismus, vor und nach der Sowjetzeit, basierend auf Material aus der Literatur, dargestellt und die Unterschiede zwischen den Spezialisten in den jeweiligen Perioden besprochen.

Zur Erklärung der Unterschiede wird anschließend analysiert inwieweit die jeweiligen burjatischen Schamanen Winkelmans Charakterisierungen der jeweiligen Spezialisten entsprechen, welche sozioökonomischen Veränderungen vor, während, und nach der Sowjetzeit auftraten, wie diese auf den Ebenen der Infrastruktur, Struktur und Superstruktur einwirken und wie im Zuge dessen sich der Schamanismus verändert.

Zum Schluss wird darauf hingewiesen, dass bei zahlreichen anderen Ethnien weltweit ähnliche sozioökonomische Veränderungen stattfanden wie im Fall der Burjaten und die Veränderung derer magisch-religiöser Spezialisten (noch) nicht untersucht wurde und Möglichkeiten weiterer Arbeiten bietet.

Abstract

This diploma thesis “The Change of Shamanism in Buryatia - An Explanation based on the Study of Winkelman and Cultural Materialism” answers the question regarding the cause of the differences between Buryat Shamanism before and after the Soviet period.

To explain the differences the results of the Michael Winkelman’s study are used, which analyses the changes of shamanism and related specialists, as well as cultural materialism. Both theories search for nomothetic laws. Winkelman’s study worked out the factors that are responsible for the occurrence of different kinds of shamans.

Both the history of the Buryats and their shamanism, before and after the Soviet period, is presented and the difference between the shamans discussed. To explain the differences between them it is analysed which type of Buryat shamans correspond to Winkelman’s classification system, which socioeconomic changes took place before, during and after the Soviet period and their effect on the Infrastructure, Structure and Superstructure which caused the changes to shamanism.

At last it is noted that there are several other ethnic groups worldwide who faced similar socioeconomic alterations and whose change of their respective specialists have not yet been analysed. They provide possibilities for further theses.

Lebenslauf

Name: Gutiu
Vorname: Gabriel

Geburtsdatum: 15.08.1983
Geburtsort: Reșița, Rumänien

Ausbildung:

1990 Volksschule, Markt Piesting, Bahngasse 1
1991 South St. Paul Public School, 700 N. Second Street, South St. Paul,
Minnesota 55075/USA
1991 – 1994 Volksschule, Markt Piesting, Bahngasse 1
1994 – 2002 Bundesrealgymnasium, Wiener Neustadt, Gröhrmühlgasse 27
2002 – 2003 Zivildienst
WS 2003 – WS 2004 Studium Internationale Entwicklung, Universität Wien
WS 2004 – Studium Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien

Fremdsprachenkenntnisse:

Englisch, Ungarisch, Rumänisch.